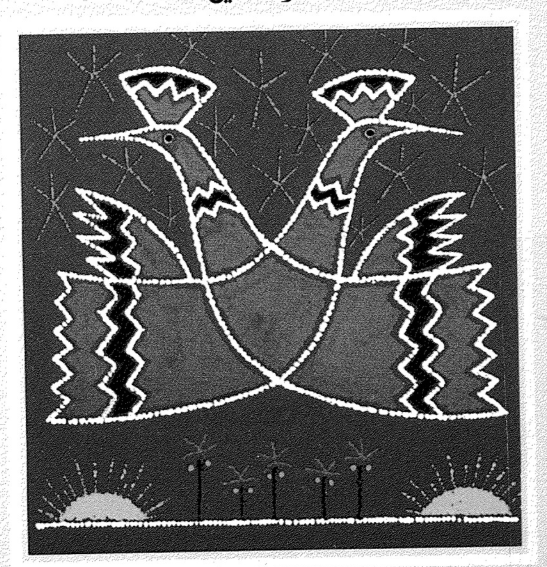
كتاب العربي ٦٦

AL-ARABI

حوار المشارقة والمغاربة

الجزء الثاني



مجموعة من الكتاب

حوار المشارقة والمغاربة

(الجزء الثاني)

مجموعة من الكتاب





رئيس التحرير

د. سليمان العسكري

سلسلة فصلية تقدم مجموعة من المقالات
والموضوعات لكاتب واحد
أو موضوعا واحداً تتناوله عدة أقلام.

كتاب العربي
٦٦

عنوان الكتاب: حوار المشارقة والمغاربة- الجزء الثاني
المؤلف: مجموعة كتاب
الناشر: وزارة الاعلام - مجلة «العربي»

الطبعة الأولى: ١٥ أكتوبر ٢٠٠٦

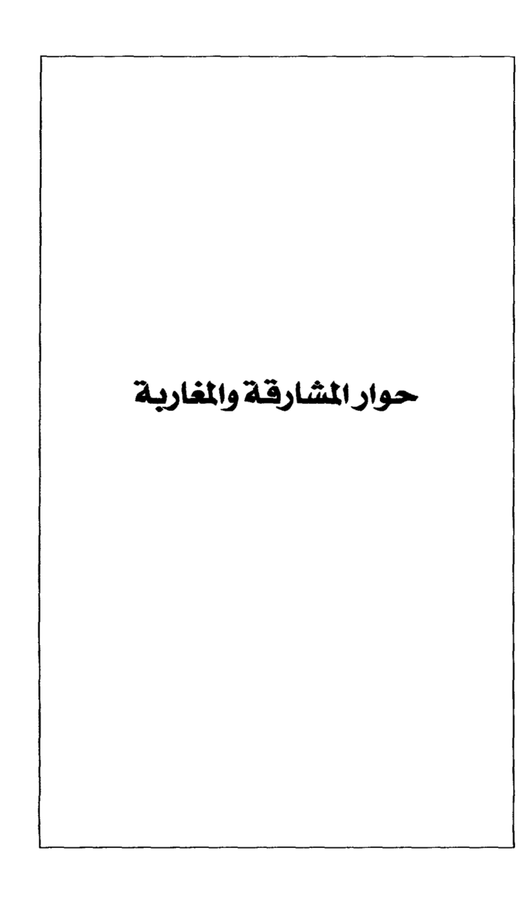
رقم الإيداع في مكتبة الكويت الوطنية:
Depository Number: 2006/444
ردمك: ٢ - ٢٩ - ٣٨ - ٩٩٩٠٦ ISBN: 99906-38-29-2

العنوان: ص.ب: ٧٤٨ الصفاة -
الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
بنيد القار - قطعة ١ شارع ٤٧ - قسيمة ٣

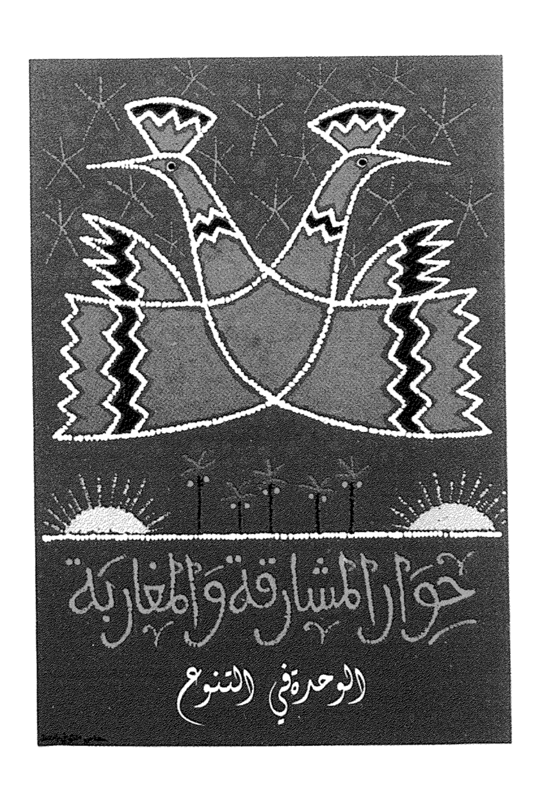
Al -Arabi Book, 66 th
The Dialogue of the Eastern & Western Arab Countries (Part 2)
15 Oct.2006
Publisher: Ministry of Information - AL-Arabi Magazine.

E. mail: alarabimag@alarabimag . net

الغلاف يحمل شعار الندوة بتصميم: حلمي التوني
تصميم الكتاب: حافظ فاروق



حوار المشارقة والمغاربة


حوار المشارقة والمغاربة
الوحدة في التنوع

المحور الأول

المشارقة والمغاربة
قضايا ثقافية ولغوية

- د. عبد السلام المسدي
- د. أنور المرتجي
- د. عبد الملك مرتاض
- عبد الرحيم العلام

اخـتـلاف المـصـطلـح بـين المـشـرق والمـغـرب

د. عبدالسلام المسدّي *

تتراءى في الأفق الإنساني مظاهر تنبئ بتغير المرجعيات الثقافية، لاسيما منها ما كان جامعا مشتركا بين كل النظريات الإنثروبولوجية. ويأتي في طليعة المفاهيم التي تذعن الآن لمراجعات حادّة مفهوم الخصوصيات الثقافية، ذاك الذي كان من المسلّمات والذي على أساسه تشكّلت كثير من العلاقات الدولية وانتظمت آليات العمل الثقافي الدولي المشترك.

لم يكن جزافا أن تشترك منظمة الأمم المتحدة ومؤسسة العمل الثقافي المشترك (اليونسكو) في إعلان العقد العالمي للثقافة (١٩٨٨-١٩٩٧)، وأن يعلن الأمين العام للأمم المتحدة يومها - خافير بيريز دي كويلار - أن مجهودات التنمية أخفقت لأن أهمية العنصر البشري تكمن في أنه مزيج معقد من الروابط والمعتقدات والقيم والحوافز، وذاك المزيج هو الذي يشكل جوهر الثقافة.

ثم صادف أن انتهى العقد بشيوع مقولة العولمة واكتساحها كل المجالات، وأسندت إلى دي كويلار رئاسة اللجنة العالمية للثقافة

* أكاديمي من تونس

والتنمية، فأعدت تقريرها الذي جاء في مجلد ضخم، ونشر بعنوان «التنوع البشري الخلاق».

بعد عقد ونصف العقد من انبثاق فكرة العقد الثقافي العالمي (١٩٨٨-٢٠٠٤) ها نحن جميعا - على المستوى العربي، والإنساني كافة - على عتبة تاريخ جديد ينتظم حلقاته سلك من النواميس مغاير لما ألفناه، ولما ألفته الإنسانية منذ أن حطت الحرب الكونية الثانية أوزارها، وشكلت بموجب ذلك ضوابط تحكم علاقات الشعوب.

جوهر الملامح الجديدة الطارئة على المشهد الإنساني هو سعي الإرادات الدولية المتفرّدة إلى إلغاء مفهوم الخصوصيات الثقافية، أو على الأقل إلى الركون بها في الزوايا المعتمة لتتقلص جاذبيتها، فتكف عن أن تكون حافزا دافعا نحو إثبات الذات الجماعية. وإذا كان هذا المسعى متركزا على إلغاء النتوءات الفارقة بين الثقافات، فهو إلى نكران التميز داخل الثقافة الواحدة أقرب وأشد إصرارا.

في هذا الظرف التاريخي الذي تبلغ فيه أزمة المفاهيم أوجها، وتصعد المشاعر الجماعية إلى ذُرى حساسياتها، تنتظم ندوة مجلة «العربي» لتعالج قضية الحوار بين المشارقة والمغاربة محددة لنفسها هدفا مرسوما هو إغناء الثقافة العربية، وفي هذا الاستدراك وجاهة عالية لأنه يقطع السبيل على أحد التأويل المحتملة وهو الظن بأن إثارة الموضوع في هذا الظرف الكوني الدقيق قد يفضي إلى إشاعة ثقافة التفتيت، أو قد يكون مرجعه أن أصحابه يبيّتون لتكريس إحدى النظريات الإنثروبولوجية في الثقافة، وهي المسمّاة بالنظرية الذرية أو النووية، ويذهب أصحابها إلى أن الكل ما هو إلا حصيلة الأجزاء، ولذلك فالأجزاء أهم في تشكيل المنظومة الثقافية من مشهدها الكلي، أما النظرية المقابلة فتستمد أصولها من فلسفة الإدراك الشمولي (الجشتلت)، وتقول أن الكل ليس فقط حصيلة الأجزاء، لأن في الكل ما في الأجزاء وزيادة.

إن البحث في موضوع الحوار الثقافي بين أطراف الوطن العربي في هذه المرحلة التاريخية، يمثل استجابة واعدة لحوافز عدة، بعضها باد على السطح وبعضها الآخر متبطن، ولكن أهم البواعث الحافزة يتمثل في مسألة الهوية الحضارية، إذ ما تنفك النسقية الكونية تسعى بإصرار وجموح إلى القفز على كل السمات المائزة بين الثقافات الإنسانية، ويكفينا دليلا على ذلك أن الولايات المتحدة الأمريكية حين قررت العودة إلى منظمة اليونسكو عبرت عن رغبتها في أن تتخلى منظمة العمل الثقافي الدولي المشترك عن شعار التنوع الثقافي.

تأتي هذه الندوة إذن والعرب - كل العرب - مدعووّن إلى ما سمي بالإصلاح السياسي، ثم استدرك البعض على تلك التسمية التي كأنما تحمل بين طياتها اعترافا بالضديد وهو «الفساد»، فنادى بأن نسمّيه تغييرا أو تطويرا بدل تسميته إصلاحا. وسط زخم عربي كبير يحض على استشراف المصير العربي في نطاق التوازنات «العربية - الدولية» أي «العربية - غير العربية» تقتحم مجلة «العربي» موضوع الخصوصية الثقافية داخل البيئة العربية نفسها. وهاهو مشهد من ذاك الزخم العربي:

فمؤسسة الفكر العربي عقدت مؤتمرها الثاني تحت عنوان «استشراف المستقبل العربي» (بيروت ٤-٦ ديسمبر ٢٠٠٣) ثم نظمت ملتقى للبحث في «التربية العربية: الواقع وسبل التطوير» (بيروت ١٧-٢٠ فبراير ٢٠٠٤) والمؤسسة تعقد مؤتمرها الثالث وموضوعه «العرب ما بين ثقافة التغيير وتغيير الثقافة» (١-٤ ديسمبر ٢٠٠٤).

وفي مصر عقد المجلس الأعلى للثقافة مؤتمرا بعنوان «الثقافة العربية من تحديات الحاضر إلى آفاق المستقبل: نحو خطاب ثقافي جديد» (القاهرة ١-٣ يوليو ٢٠٠٣) ثم عقدت مكتبة الإسكندرية مؤتمرا حول «قضايا الإصلاح العربي» أثمر ما يعرف

بوثيقة الإسكندرية (١٢-١٤ مارس ٢٠٠٤) ثم تم إنشاء «منتدى الإصلاح العربي» الذي تولى إعداد المؤتمر حول «حرية التعبير عن الرأي) (الإسكندرية ١٨-٢٠ سبتمبر ٢٠٠٤). وتولى مجلس الأمة في دولة الكويت عقد ندوة حول «المنطقة والمستقبل» (١٥-١٧ مارس ٢٠٠٤)، وفي الثناء «المؤسسة العربية للتحديث الفكري» أسالت حبرا كثيرا لأنها أثارت تساؤلات فيها حجم غير مألوف من الحيرة والقلق، وقد عقدت مؤتمرها الأول بعنوان «الحداثة والحداثة العربية» (بيروت ٣٠ أبريل - ٢ مايو ٢٠٠٤).

إن الندوة التي تتناول حوار المشارقة والمغاربة، وتعتزم - تخصيصا - معالجة اختلاف المصطلح بين المشرق والمغرب، لهي ندوة ينطلق منظومها من الوعي بأن مسألة المصطلح تجسد منتهى مراتب التجريد المعرفي، كما تمثل منزلة استثنائية من التميز الذهني، وكل ذلك يشي بظهور الفروق الخصوصية داخل مجتمع الثقافة الواحدة. إن تناول الموضوع بالتشخيص الموضوعي والمعالجة المعرفية يقتضي النفاذ إلى الأعماق الثقافية، بل يستوجب حفرا في الباطن الفكري، وجوسا تحت أعمدة الأداء اللغوي لأن العلاقة الجدلية قائمة بين الآليات الذهنية والآليات التعبيرية. وبناء على كل ذلك يتعين علينا - في هذا المدخل الإشكالي - التذكير ببعض المنطلقات المبدئية والمنهجية.

إنه من المعلوم بالضرورة أن مفاتيح العلوم مصطلحاتها. ومصطلحات العلوم ثمارها القصوى. فهي مجمع حقائقها المعرفية وعنوان ما به يتميز كل واحد منها عمّا سواه. وليس من مسلك يتوسل به الإنسان إلى منطق العلم غير ألفاظه الاصطلاحية حتى لكأنها تقوم من كل علم مقام جهاز من الدّوال ليست مدلولاته إلا محاور العلم ذاته، ومضامين قدره من يقين المعارف وحقيق الأقوال، فإذا استبان خطر المصطلح في كل فن توضح أن السجل الاصطلاحي هو الكشف المفهومي الذي يقيم للعلم سوره الجامع

وحصنه المانع، فهو له كالسياج العقلي الذي يرسي حرماته رادعا إياه أن يلابس غيره، وحاظرا على غيره أن يلتبس به. ومتى تحلى الدال بخصلتي الجمع والمنع كان على صعيد المعقولات بمنزلة الحد عند أهل النظر المقولي الذين هم المناطقة، فيكون للمصطلح الفني في أي شعبة من شعاب شجرة المعرفة الإنسانية سلطة ذهنية هي سلطة المقولات المجرّدة في علم المنطق: فلا شذوذ إذا اعتبرنا الجهاز المصطلحي لكل علم صورة مطابقة لبنية قياساته متى فسد فسدت صورته واختلت بنيته فيتداعى مضمونه بارتكاس مقولاته.

مما سلف يتجلى أن الوزن المعرفي في كل علم رهين مصطلحاته، لذلك نسمّيها أدواته الفعّالة لأنها تولده عضويا وتنشئ صرحه ثم تصبح خلاياه الجنينية التي تكفل التكاثر والنماء. ذلك ما يفسر إذن كيف أن كل علم يصطنع لنفسه من اللغة معجما خاصا، فلو تتبعّت كشفه المصطلحي وقارنته بالرصيد القاموسي المشترك في اللغة التي يتحاور بها العلم ذاته، لوجدت حظا وفيرا من ألفاظ العلم غير وارد قطعا في الرصيد المتداول لدى أهل ذلك اللسان، وما منه وارد فإنما ينفصل في الدلالة عمّا هو شائع انفصالا لا يبقى معه إلا التواتر في الشكل الأدائي. وهذه الحقيقة تصدق على كل معرفة بشرية تبلورت فشيّدت لنفسها حصنها المستقل.

نفهم الآن إذن كيف يقودنا البحث في الخصوصيات الثقافية بين جناحين جغرافيين من الوطن الواحد إلى البحث في المميزات النوعية المتأتية من اختلاف الموارد الفكرية أو من اختلاف الحيثيات التاريخية الحافلة بكل جناح على حدة. وربما يتعين علينا أن نعرج على بعض الخلفيات التاريخية مما تلطفت الورقة العلمية لهذه الندوة في إثارته بوجاهة واقتضاب، فالحديث عن المشرق والمغرب قد يتضمن اختزالا للحقيقة، فهذان المفهومان أكثر صلاحا في

الحديث عن ماضي الوطن العربي من الحديث عن حاضره، فوراءهما تثوي سيرة هي من سير المفاهيم في رحلتها عبر تموجات الواقع التاريخي الموّار.

لقد عاش الوطن العربي طيلة النصف الأول من القرن العشرين وهو يخوض معركة التحرر من الظاهرة الاستعمارية التي خلفها القرن التاسع عشر، والتي تولدت من انفجار الثورة الصناعية في أوربا، وهو ما دفع بدولها إلى أن تبحث عن الثروات الطبيعية المغمورة في بواطن الأرض، ولتضمن الأسواق التي تروّج فيها منتجها الصناعي، فخرجت غازية للأقطار، مسترقّة للشعوب، وقالت يومها إنها تقوم برسالة تمدينية تحضيرية كي تخرج بكل تلك البلدان من تخلفها التاريخي وترقى بها إلى المنزلة الحضارية السامية. في تلك الحقبة كان المشهد العربي - في السياسة وفي المرجعيات - قائما على معادلة جغرافية كبرى: المشرق والمغرب، وكان المشرق لوحة شاسعة إذا أردت رسم ملامحها التفصيلية قلت مصر والشام والعراق والجزيرة العربية.

على مدى سنوات تلك الحقبة التاريخية وفور بروز ظواهر التحرر انبثق المد القومي ليعيق التوازن التاريخي الذي خرّبه الاستعمار، وبين نضال سياسي قائم واستشراف تاريخي حالم، برزت نظريات بعضها تعلّق بأوتاد السياسة وبعضها الآخر تعلقت به أنظمة السياسة، كان أن تألقت الصور التي تختزل الواقع العربي:

هي أمة واحدة من المحيط إلى الخليج
لها جسد حي تمتد ذراعاه كالطائر المحلق ذي الجناحين
وهي مركز تتبعه الأطراف.

ثم هي وطن ذو أقطار، وفي كل قطر دولة، وبين تلك الأقطار والدول قطر مركزي فيه دولة مركزية على صرحها تشيّد أسوار الوحدة العربية.

وما إن حل الربع الأخير من القرن العشرين حتى تغير مشهد

الشطرنج العربي، فقد برزت قوة إقليمية جديدة تتألف من الدول الخليجية وانطلقت في نهضة عمرانية واقتصادية متسارعة، ثم ما لبثت أن فرضت نفسها على الساحة العربية ككتلة فكرية وثقافية، ولم يعد التوزيع الداخلي لمنطقة المشرق العربي كما عرضناه من قبل، وتقدمت الكويت - من سائر المجموعة - كقاطرة ثقافية لها مراجعها الاستثنائية: العربي وعالم الفكر وعالم المعرفة، ولم يكن صدفة ولا جزافا أن تولت الكويت رعاية مشروع الخطة الشاملة للثقافة العربية في إطار المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

في تلك الفترة الزمنية نفسها، ولحيثيات مختلفة تماما، تشكلت بين دول المغرب العربي منظومة متكتلة، ولئن لم تعرف ما عرفته دول الخليج من تكامل وانسجام، ولاسيما عندما انتظمت في تجمعها الإقليمي «مجلس التعاون»، فإنها شكلت مشهدا ثقافيا غاية في التميز إذا ما قيس بمشاهد المشرق العربي، حتى لقد بدأ التاريخ يُقرأ من جديد بعدسات جديدة، فمنذ انبثاق الحضارة العربية الإسلامية كان الناس يعتبرون المشرق - الذي كانوا يسمّونه الشرق - هو الأصل، وكان المغرب - الذي سمّوه يومها الغرب الإسلامي - هو الفرع، بدأت القصة بأحداث السياسة حين لجأ الأمويون إلى الأندلس وابتعثوا فيها دولتهم من جديد، فكانوا كاللاجئين من المشرق إلى المغرب ينتظرون ساعة العودة إلى الأوطان، وبدا - على الصعيد الفكري - أن معيار الاحتكام هو النبوغ في الشرق، ولهذا السبب سمي ابن هانئ بمتنبي المغرب. ويدور الزمن دورته، وإذا بنا - ونحن في خضم العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين - نلمح مشهدا يحكي صدى التاريخ، ولمن يبتغي الغوص في الاستكشاف الثقافي السوسيولوجي، فإنه واجد مادة ثرية غزيرة تتصاع إلى قراءة فكرية متعددة الأبعاد: ففي المغرب الأقصى ظهرت نهضة ثقافية تركزت على إصدار

مجلات دورية، أسس اتحاد الكتاب مجلة فسماها «آفاق» حاكيا بها صدى «آفاق عربية» وظهرت مجلة اسمها «أقلام» لتحكي صدى مجلة «الأقلام» ثم ظهرت مجلة «علامات» مذكرة بشقيقتها الكبرى «علامات» السعودية.

هكذا تحوّل المشهد العربي، فارتفعت أصوات ثقافية رفيعة المنزلة جليلة القدر - من داخل جمهورية مصر العربية - تصدع بطرح جديد لتقاوم فكرة «المركز والأطراف» وتلح على أن غذاء الأطراف كثيرا ما يأتي بالأنفع والأهم، ثم تحدد تخصيصا أن المنهلين القويين اللذين يؤازران النهضة العربية هما المنهل الخليجي والمنهل المغاربي. فهل يعيد التاريخ نفسه في انبناء ثقافتنا العربية على دعامتين تتمايزان بقدر ما تتكاملان، وتتضافران بقدر ما تتفاصلان؟ دعامة يستوي صرحها على خصوصيات المشرق العربي ودعامة يستقيم معمارها على خصوصيات يُظن أنها تسم الجناح الغربي من الوطن العربي!

أم هل بوسعنا اليوم أن نرى في تنوع المناهل الفكرية وانسياب روافد المعرفة الإنسانية في نهر الثقافة العربية دلالة قوية الإبلاغ، شديدة الإفصاح، تساعد كل من أصر بها على قراءة لوحة الشطرنج في بناء التركيب المجتمعي، ودلالة النسيج الثقافي، وسيمياء الفكر النقدي؟

لقد تأكدت خلال السنوات الأخيرة رغبة القارئ العربي - لاسيما على الجناح المشرقي - في أن يتابع بشغف ومثابرة ما يكتبه بعض أبناء المغرب العربي، وتعينت في ذلك جملة مجالات من العلوم الإنسانية، كما تحددت أسماء تبوأت صدارة لم تتبوأها أسماء أخرى، وبرزت جهات إن لم تكن قد أزهدت في الجهات الأخرى، فلقد كادت. وجنح الظن بالراصدين لآليات الحركة الثقافية والفكرية في مجتمعنا العربي إلى تفسير ذلك بتوافر إنتاج هؤلاء الأعلام على المادة التي تستجيب إلى الرغبات المعرفية

الجديدة سواء أظهر ذلك في المضمون الفكري وما يستدعيه من تنظير مستحدث الصنعة، أم كان وقفا على مسائل المنهج، وما يترتب عليها من مداخل غير مألوفة ومسالك لم يسبق تعبيدها. وجمح الظن بمن يستلذون القفز على الشأن الثقافي كما لو أنهم يتسابقون، فقال بعضهم إن المغاربة أسرع إلى الأخذ بالرائجات، فإن لم يتلطف قال: هم أسرع إلى «الموضات».

إن الوقوف على جاذبية ما في المادة الفكرية كما تروج في كتابات المغاربة ممن توفقوا إلى صياغتها في ثوب عربي صريح لينبئ بتصور نافذ وجريء لأنه يستند - في ضرب من الاستشعار - إلى رصد واقعي للظواهر الثقافية والمعرفية، ولكنه تصور يظل محتاجًا إلى الاستكمال حتى تتأكد سلامته المنهجية، فالمثقف من أبناء المغرب العربي ينطلق دوما من التسليم بضرورة الاطلاع الدءوب والمتابعة المسترسلة لكل ما ينتجه أخلاؤه من أبناء المشرق العربي: تراه حريصًا على أن يتمثل يوما فيوما حصيلة التفكير العربي في صورته المتكاملة.

أما مثقفونا في المشرق العربي فتراهم - لأسباب عدة بعضها موضوعي وكثير منها ذاتي - يتعاملون بوجه مختلف يشكل ظاهرة معرفية مناظرة: هم أقل إقبالا على المتابعة، وهم أشد زهدًا في البحث عن موازنة الجنيس بجنيسه، ولكن بينهم أفرادًا - يقلون أو يكثرون بحسب صلاتهم بما ينتجه المغاربة في الحقل الذي يقاسمونهم اختصاصه - تراهم يتحركون من موقع الاستغناء عمّا يضعه أقرانهم المهتمون على الجناح الآخر بمجالهم العلمي نفسه.

وهكذا ينتهي المطاف إلى أن المثقف المغربي قد يجده القارئ أكثر اطلاعا، وقد يخاله عندئذ أوسع استيعابًا، وذلك داخل الدائرة العربية ذاتها، وهذا الإلمام هو الذي كثيرا ما يوفر له بعدا إضافيا في زاوية النظر، وعمقا نوعيا في بعض الأحيان.

والذي قد يزيد المغاربة قدرة على توظيف هذا المكون الثقافي أنهم يتحركون دائما من منطلق الاحتياج المتجدد إلى منتجات الفكر العربي في جناحه المشرقي. وهذا بلا استثناء وفي كل مجالات المعرفة. وأفضل دليل على ذلك أن الجميع في المغرب يقرّون بأن الركيزة الأساسية في بناء صرح المعرفة هي الإلمام بالتراث، وأن هذا الإلمام إنما روّاده في المشرق قبل كل شيء.

على أن الطريف اليوم من ناحية البعد السوسيولوجي في استكشاف واقع الثقافة العربية هو أن هذا الموضوع أصبح يبسط بتواتر عال بين أبناء المشرق العربي أنفسهم. وتتردد بين أهل الذكر تفسيرات لهذه الظاهرة أقربها إلى نفوس بعض المتابعين وأكثرها إغراء هو التفسير القائل إن ثقافة المشرق شديدة الميل إلى العمق الإنساني، ولذلك تراها مصطبغة بالوجدانية، تسودها الرؤية الشاعرة، وتجذبها النوازع الحالمة. وفي مقابل ذلك تنزع الثقافة المغاربية إلى الرؤية النسقية التي قد لا تخلو من الجفاف، ولكنها تفضي إلى تناول الظواهر بقدر من العقلانية لا يتوافر بنفس أحجامه لدى خلانهم في الجناح الآخر.

وهكذا يفسر أصحاب هذا الظن قوة زخم الإبداع في المشرق من شعر ورواية مقابل انحساره عند أهل المغرب من جهة، ويعللون ازدهار البحث الموضوعي في بعض مجالات المعرفة عند أهل المغرب مقابل انحسار بدائله عند رواد المشرق العربي.

وقد ينساق إلى هذا التفسير بعض الناس - لإغرائه إياهم - فيبحثون له عن قرائن تاريخية تربط الظواهر الفكرية بالمقومات الطبيعية والجغرافية. وبالمقومات البيئية المحكومة بنوعية الحضارة المجاورة، فينتهون إلى الاستدلال على كل ذلك بأن الجناح المغربي من تاريخ وطننا العربي هو الذي - لكل تلك الأسباب المتقادمة - كان قد شهد ظهور ابن حزم (٣٨٤-٤٥٦هـ) الذي احتكم إلى مرجعية الظاهر الموضوعي دون الباطن الذاتي، فانتهى إلى القول

إن اللغة العربية - في حد ذاتها - لا فضل لها على اللغات الأخرى، بل ليس لأي لغة من فضل على أي لسان بشري آخر، واستهزأ بما ذهب إليه فلاسفة اليونان في ظنهم بأن لغتهم أفضل اللغات، وهذا منتهى العقلانية الموضوعية.

وشهد المغرب ظهور ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥) ذاك الذي قال عنه أعلام النهضة الأوربية منذ انبعاثها الحديث: «لئن استطاع أرسطو أن يفسر الطبيعة وما بعدها، فالذي فسر أرسطو، إنما هو ابن رشد» وهو الذي رأى أن الغزالي قد أخذه بعض الجموح وهو يرد على الفلاسفة في قولهم بقدم العالم ونكرانهم حشر الأجساد وألف في ذلك «تهافت الفلاسفة» فرد عليه معدّلا من جموح الهوى ووضع «تهافت التهافت».

ولم يكن ظهور ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨) عند أهل هذا التفسير إلا قرينة أخرى على تأصل المنحى العقلاني في الموروث الفكري لأهل إفريقيا كما كان يصطلح القدماء على ذاك الجناح. ويمكن أن تطول سلسلة الشواهد على ذلك النسق بالعودة إلى التذكير بابن مضاء القرطبي (٥١٣-٥٧٦) وما ابتدعه من تفكير نقدي في مجال التنظير اللغوي، عندما سخط على علل النحاة الثواني. ولا يعدم المستقرئ للتاريخ - إذا ما هو تبنى وجهة التفسير هذه - أمثلة داعمة يستوحيها من مجال النقد الأدبي. فما صنعه ابن رشيق القيرواني (٣٩٠-٤٥٦) في مدونته «العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده» إنما هو التأسيس المبشر بقدرة العقل العربي على ضبط سيمياء المعرفة الأدبية مما سبق لقدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) أن تشوف إليه دون أن يحكم صلاته، ثم امتد هذا السلك الناظم لحقائق الإبداع من منظور العقل المدبر على يد حازم القرطاجني (٦٨٤ هـ) في «منهاج البلغاء وسراج الأدباء» وأبي محمد السجلماسي (بعد ٧٠٤هـ) في كتابه «المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع»، وعلى يد ابن البنّاء المراكشي (٧٢١هـ)

في كتابه «الروض المريع في صناعة البديع».

وهكذا بوسع من يعتنق هذا المذهب في التفسير أن يتمادى أشواطًا إلى أن يفسر في ضوء مقاييسه كيف ازدهرت بعض العلوم الحديثة هذا الزمان بين أبناء المغرب العربي بما يتجلى فيه تميزهم، لاسيما في مجالات من العلوم الإنسانية كالدراسات الاجتماعية، والاستقراءات المعرفية، والأبحاث المتصلة بالعلوم اللسانية الحديثة، والمناهج المقترنة بحركة النقد الأدبي على سبيل المثال.

لقد أسلفنا بأن هذا هو تفسير طريف ومغر، ونقصد بالإغراء أنه يؤثر بفعل الجاذبية. ولكنه في الحقيقة يعتمد على مقومات طبيعية وتكوينية وتوارثية لا يمكن التحري في شأنها بصفة مقنعة كليا. ولذلك فهو تفسير يؤخذ على علاته ممن يصنعونه أو يرددونه، والسبب أننا حياله لا نستطيع بطريقة برهانية الاستدلال على صحته، ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع دحضه بحجج ناقضة.

لعل التفسير الأصح يكمن في زاوية أخرى تتصل بالمكونات الموضوعية للثقافة المعاصرة، فمعلوم أن الخلفيتين الأساسيتين المتحكمتين في هذه الثقافة هما على المستوى العالمي المرجعية الأنجلوسكسونية والمرجعية الفرنسية، وهما المرجعيتان الحاضرتان في راهن الثقافة العربية بحكم مجريات الوقائع التاريخية.

فأما المشرق العربي فيستند إجمالا إلى المورد الأنجلوسكسوني رغم حضور المورد الآخر نسبيا في مصر وفي الشام، ولكنه يظل ضعيف الإشعاع إذا ما قيس بصنوه. وأما المغرب العربي فمنهله الأساسي هو من المرجعية الفرنسية.

وإذ قد أسلفنا أن أهل المغرب متابعون لأعمال إخوانهم في المشرق أكثر مما يتابع أهل المشرق إنتاج إخوانهم في المغرب، فإن النتيجة المبدئية في أن أهل المغرب العربي يحصّلون ثمار الموردين: تحصيلا مباشرا وتحصيلا غير مباشر، فتتنوع لديهم المناهل

الثقافية أكثر مما تتنوع عند أهل المشرق بالنسق نفسه وبالتواتر نفسه. بل كثيرا ما كان ذلك المعطى المقارنة بين موردي الثقافة حافزا لأهل الفكر في المغرب العربي على أن يرتقوا بلغتهم الإنجليزية من مرتبة اللغة التكميلية الثانية إلى منزلة الملكة الميسرة لتحصيل المعرفة العالمية. وليس جيل اللسانيين في جامعات المغرب الأقصى وبعض جامعات مغاربية أخرى إلا دليل كاشف على ما نذهب إليه.

إن التنقيب عن أعمق الأسباب يوقفنا في هذا المضمار على حقيقة تتصل بواقع المعرفة على المستوى العالمي: فاللغة الفرنسية تعاني الآن بعض التبعية بالنسبة إلى اللغة الإنجليزية، وذلك في المجال التكنولوجي على وجه التخصيص، ويعتبر الفرنسيون - الذين لا يخفون عقدة النقص هذه - أن لغتهم تظل ذات مرجعية متفوقة في مجالات المعارف النسبية، وهي دائرة العلوم الإنسانية في أغلب الأحيان.

والمهم هو أن شيئا قد نتج عن ذلك حسبما نرصده في استكشاف منظومة المعرفة ويتمثل في أن الثقافة الفرنسية - بحكم تلك الحوافز - هي اليوم أكثر استيعابا وأسرع تمثلا لمنتجات الثقافة الإنجليزية من استيعاب الثقافة الإنجليزية لثمار الثقافة الفرنسية. ويكفي في هذا الصدد أن نقارن حركة الترجمة بين اللغتين ذهابا وإيابا.

والحاصل من كل ذلك - وبعيدا عن كل افتراضات المفاضلة - هو أن ذوي المرجعية الفرنسية من أبناء وطننا العربي هم أكثر استيعابا لمخاض الثقافة المعاصرة، وذلك بحكم جملة الأسباب التي شرحنا: الأسباب الداخلية منها المتصلة بثنائية المورد العالمي في أرجاء الوطن العربي، والأسباب الخارجية منها المتصلة بعدم التكافؤ العالمي بين الإنجليزية والفرنسية، وهكذا ينجلي لنا كيف أن شرائح المثقفين في بلاد المغرب العربي - لاسيما في مستوى

النخب الفكرية التي تتحرك في دائرة العلوم الإنسانية والاجتماعية وتنخرط في مشروع الرؤية الحضارية - هي اليوم مستفيدة استفادة مزدوجة ومضاعفة، هي مستفيدة من جهود الإخوة من أبناء المشرق عندما يقدّمون ثمرة تمثلهم للثقافة الأنجلوسكسونية بفرعيها الأوربي والأمريكي، ومستفيدة من جهود الفرنسيين الذين يبادرون - بسرعة فائقة وتحت وقع عقدة النقص لديهم حيال كل ما هو أمريكي - إلى نقل المعرفة المعاصرة من لغتها الإنجليزية وغير الإنجليزية إلى اللغة الفرنسية.

بل بوسعك أن تجزم في غير شطط بأن مورد اللغة الفرنسية هو مورد متميز بحكم سبب ثالث خفي، ويتمثل في ازدواج العقد النفسية والحضارية لدى الفرنسيين: فهم يعتبرون أن لغتهم هي حاملة حضارة، وناقلة رسالة إنسانية، ثم هي قناة تواصل فكري مرموق. كما أنهم يعتبرون في الوقت نفسه أن فرنسا متخلفة عن موقعها الطبيعي في مجال الثورة التكنولوجية: فليست لهم المواقع الأمامية لا في مجال التقنيات الفضائية، ولا العسكرية، ولا حتى الإلكترونية. ومن هذا الرصد تراهم يبذلون أقصى الجهد في حل هذه المعادلة المتعسرة بالمبادرة السباقة إلى التهام كل عطاء فكري متميز، مهما كانت اللغة التي صيغ فيها ابتداء، وهكذا بوسع المثقف العربي ذي المرجعية الفرنسية أن يتسع أفق اطلاعه على منتجات الفكر الإنساني المكتوب باليابانية، وبالروسية، وبالألمانية، فضلا عمّا ذكرنا من شأن المكتوب بالإنجليزية، وذلك من خلال جهود النقلة الفرنسيين أنفسهم.

إن غزارة المنهل الفرنسي في الثقافة العالمية المعاصرة لئن استمد مقوّمه الأساسي من الملاحقة الدءوب التي يحاول بها الفرنسيون استدراك ما يسابقهم من الثقافات العالمية الأخرى، لاسيما الوافدة من الولايات المتحدة، فإنه يستمد ذلك أيضا من خصوصية أخرى تشبّع بها الفكر الفرنسي، فتميّز بها، وتميزت به

حتى كاد ينفرد بها. وتتصل هذه الظاهرة الثقافية بمفهوم الاختصاص في المعرفة سواء على نسق التكوين العلمي أو على نسق التعامل المنهجي.

فلقد فرض التقدم العلمي الكبير والتطور التقني الهائل في شتى مجالات المعرفة الإنسانية ضربا من التخصص الدقيق اتجهت صوبه الشعوب بمؤسساتها الأكاديمية وبأبنيتها البحثية المتنوعة، وسادت هذه الظاهرة خلال العقود الثلاثة الماضية ثقافة الأمريكيين وثقافة الروسيين، وانغمس فيها اليابانيون، ووجد الألمان أنفسهم - رغم أنهم ورثة سُنن من الفكر مغايرة - محمولين حملا على المواكبة، وهكذا تفنن هؤلاء جميعا فيما يسمى بالاختصاص الدقيق، وقابلوا في ذلك بين حقل الاختصاص الواسع وحقل الاختصاص الضيق، أي بين ما يُرمز إليه بالماكرو في كل شيء وما يصطلح منه عليه بالميكرو.

ومن أعظم ما نجم عن ذلك إغراق المؤسسات الأكاديمية في تشقيق الهويات المعرفية وتوزيع كتلها إلى أفنان وفروع. وعم الأمر حقل العلوم المتصلة بالإنسان، وأصبح لعلم التاريخ مفهوم عند الأمريكيين غريب، وتوزعت أطرافه بين الإتنوغرافيا والأتنولوجيا، وبين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، وبين علم الآثار وعلم الحفريات «البالينثولوجيا»: هذا الذي ينطلق من دراسة طبقات الأرض ليستقرئ على الصخور آثار وجود الحياة الأولى وكيف تطورت الكائنات والخلائق.

وقال قائلون إن في أمريكا شعبا بلا ذاكرة، لأنه لم يرث حضارة، فهو إذن بلا تاريخ، ولذلك لم يكن لعلم التاريخ لديهم ما كان له عند غيرهم من هالات وقداسات، ولم يأبه الأمريكي بما سمع، وأصر على أن أي موضوع «تاريخي» يمكن أن يكون مدار بحث أكاديمي حتى لو لم تمض على وقائعه ثلاثون سنة كما كان يشترط الفرنسيون، بل حتى ولو كان مرجعه شخصا لايزال بين الأحياء

يرزق، ثم أصر أيضا على أن العمر الأقصى لأرشيف الدولة السري خمس سنوات، فبعدها ليس لأحد أن يحظر على الباحث العلمي استغلال نصوص العقود والمعاهدات والاتفاقات حتى ولو أخرجها من مخازن الأسرار.

أما الفرنسيون فقد ظل يغلب على تصورهم للمعرفة مفهوم مغاير للاختصاص: هم يقرون كل مبادئ التخصص المعرفي ولكنهم يحرصون على ألا ينفصم شريان الأوضاع بين العلم الدقيق ودائرة الثقافة الرحبة بهذا الذي يسمونه الإنسانيات، ولذلك كانوا أشد تعلقا من غيرهم بما أصبح يعرف منذ مدة بتكامل المعارف، وتوالج العلوم، وتمازج الاختصاصات، وتضافر المجالات، وهي عبارات ليست عند أهل الذكر من المترادفات المتماثلات وإن كان سندها المنهجي واحدا.

بل لقد كادت الثقافة الفرنسية أن تنفرد على المستوى العالمي بخصوصيات في تضافر المعارف أوصلتها في بعض المجالات من العلوم الإنسانية إلى ريادة لا ينازعها فيها منازع، والثقافة الفرنسية في ذلك وريثة لسنن تاريخية تجلت في أكمل صورها مع القرن الثامن عشر عندما تآزرت جهود (منتاسكيو) و(روسو) و(فلتير) على إزاحة الحواجز بين الأدب والفلسفة والتاريخ وعلم السياسة ونقد المجتمع، فاعتبرهم الفكر الفرنسي روّاد عصر الأنوار، وكان مصطلح الأنوار عند أهله ذا دلالة تصل قضايا التأمل الفكري بقضايا تسيير شئون المجتمع وتنظيم المؤسسات القائمة على أمور الناس، ولكن البعض منا يتلقف اليوم مفهوم الأنوار صائغا منه - بالاشتقاق المصدري - شعارا، ثم مجريا إياه على أمور أمتنا، غافلا أو متغافلا عمّا كان مضمنًا فيه من مركزية الذات الأوربية كأتم ما تكون المركزية.

ولما أطل فجر القرن العشرين كان لنظريات العالم اللغوي سوسير وقع غريب مفاجئ، إذ تحولت الدراسة اللغوية معه لأول مرة إلى

مصدر إلهام منهجي يشع بآلياته الإجرائية على جل العلوم الإنسانية والاجتماعية، ونكاد نجزم بأن النقلة المنهجية في دراسة سوسير للظاهرة اللغوية هي التي تجسد جنين التضافر المعرفي في العصر الحديث عامة، وفي الثقافة الفرنسية على وجه التخصيص، ومنذئذ سيكون للغويات شأن جليل في إرساء الأسس الأولى لفلسفة المناهج في البحث والمعرفة.

واطّردت هذه السنة كالقرينة تسم الفكر الفرنسي المعاصر، وعرفت بعض تجلياتها مع جان بول سارتر في نسفه كل الحواجز العائقات بين الأدب إبداعا، والنقد تنظيرا، والفلسفة تأملا وتأسيسا، ثم العمل السياسي تفكيرًا ونضالا. ولكن تجليات التضافر المعرفي قد عرفت أنصع صورها وأنقذ دلالاتها مع ليفي ستروس هذا الذي أبان منذ (الأنثروبولوجيا البنيوية) عام ١٩٥٨ عن قدرة الأنموذج اللغوي في إخصاب البحث المعرفي في حقول شتى ليست الأنثروبولوجيا - أو علم الإناسة - إلا لازمة من لوازمه.

وإذا ما كان ميشيل فوكو قد أثبت ريادة في مجال التضافر المعرفي حين حفر الأنفاق العميقة بين الفلسفة ونقد العلم من خلال سلطة الخطاب، فإن رولان بارت قد حقق قفزة شاسعة لما اهتدى إلى الجسور الواصلة بين الأدب واللغة والعلامة والرمز في محفل واسع الدلالات، ولم يكد ينافسه في تهافت الثقافة الإنجليزية على ترجمة مؤلفاته - بعد سوسير وستروس وفوكو - إلا جاك ديريدا، هذا المتجول بين الفلسفة والنحو والأدب بمنهجية تشبه الأشعة القوية التكثيف، والغزيرة التركيز، التي إذا أرسلتها على أي منظومة من الأفكار، فككتها وحوّلتها إلى شرائح تبوح بما كان فيها خفيا.

والتحق بركب رواد التضافر المعرفي في أكثر معالمه خصبا داخل دائرة الإنسانيات عالم الاجتماع بيير بورديو، هذا الذي قد تجول في بحوثه الاجتماعية بين قضايا شديدة التنوع كان يتوّجها

من حين لآخر بوقفاته النقدية حيال علم الاجتماع نفسه، ولكن أجنحته الفكرية والمنهجية لم تتسرح في حقل كما انسرحت عندما كتب سنة ١٩٧٧ كتابه (حب الفن) وحين وضع سنة ١٩٩٢ مصنفه: (قواعد الفن: نشأة المجال الأدبي وبنيته) وبينهما كان قد وضع سنة ١٩٨٢ كتابا شديد الإثارة إلى حد الإحراج عنونه قائلا (ماذا يعني أن تتكلم) ثم مدققا إياه في عنوان تكميلي بقوله: «اقتصاد المبادلات اللغوية»، واليوم يتربع على عرش التضافر المعرفي ناقد بلغاري الأصل، فرنسي اللغة والثقافة والانتماء، يخطو نحو السبعين بفكر غض نضير اسمه تودوروف، لا يترك حقلا من حقول الإنسانيات إلا وضع عليه بصمة نافذة.

هكذا اتسمت الثقافة الفرنسية بخصوصية التضافر المعرفي، وهكذا يحرص الفرنسيون على تدارك ما يفوت ثقافتهم بالنهل من الثقافات الأخرى، فالتقى الرافدان على جدول البنية المنهجية، وتساقت فروع المعرفة خلاصات الفكر النقدي، وكان للمغاربة حظ مبكر في اكتراع هذا النسق المعرفي، جاء يعززه حرص المؤسسات التربوية على ألا تكون عملية التعريب التي تبعث الاستقلال السياسي سببا يقطع الصلة الثقافية في معرفة اللغة الفرنسية، وإذا بك تقف على ظواهر لا تقف عليها في المؤسسات المشرقية: باحثون متمرسون يكتبون في الأدب، أو في اللغة، أو في الفلسفة، أو في الاجتماع، تقرأ لهم فلا ينكشف لك بيسر إن كانوا من ذوي الاختصاص الأكاديمي في اللغة والآداب العربية، أم كانوا أساسا من أقسام اللغة والآداب الفرنسية.

ثم تنغلق حلقة التكامل عودا على بدء في وطننا العربي بين جناحيه، فإذا بالصدى العائد - كالتغذية الراجعة - يحوّل خصوبة الفكر المغاربي عطاء يزود الفكر العربي بعد أن يكون قد نهل من جداول المشرق في ظمأ لا يعرف الارتواء. وذاك هو الحفر في نسيج الباطن الثقافي مما يكشف من الحقائق ما كان متواريا،

ويجلو لنا من الأنساق ما لم نكن نتوجس وجوده.

إن قضية اختلاف المصطلحات بين أقطار الوطن العربي عامة، وبين مشرقه ومغربه تخصيصا، ما انفكت تطرح من وجهات نظر عدة، يقع تشخيصها من الوجهة اللغوية ومجال ذلك علم المصطلح - أو «المصطلحية» - ثم يقع تناولها من منظور كيفيات معالجتها، وهنا يتم التطرق إلى المؤسسات الموكل إليها مهمة التوحيد العربي. إننا لنذهب إلى أن هذا الاختلاف منسوب إلى التنوع، وأنه يتأسس على خصائص المنظومة الثقافية هنا أو هناك في الوطن العربي.

سنجازف بتبني المنزع القائل: إن المشرق منبع للإبداع أولا وللعقلانية ثانيا، وإن المغرب ميال إلى العقلانية بدءا، ثم جانح إلى الإلهام الإبداعي تاليا. ونحن إذ نسلم بمدى نسبية هذا الطرح فإننا نتوسل به على باب المنهج الافتراضي تيسيرا لدروب الكشف.

في كيفية اشتقاق المصطلحات وصوغها ترى المشرق - على وجه التعميم المنهجي لا على وجه اليقين الإحصائي - أكثرميلا إلى الحفاظ على جماليات اللغة، حتى في وضع الألفاظ الدالة على الحقائق العلمية، فهم يتمسكون - فطريا - بما انساب من الكلمات وساغ، لذلك تراهم أحرص على إحياء ألفاظ التراث وابتعاثها للدلالات المستحدثة، وتراهم ينفرون من كل مصطلح يشينه النشاز، سواء أكان ذلك في الأصوات، أم في المقاطع، أم في بنية الموازين. ومن هذا كله ينتظم ما يعرف في الدراسات الحديثة بالمنزع الصّفوي أي القائل بالتعلق الكامل بصفاء اللغة.

أما أبناء الجناح المغربي فتراهم - في نسبتهم العامة - أظهر جرأة على اللغة، كأنهم من أنصار الاستعمال أكثر مما هم متعلقون بالمعيار، وفيهم جمع غفير يتخطون عتبة الجمال في صياغة المصطلحات حتى لكأنك حائر أعن وعي يفعل بعضهم ذلك؟ أم هو غافل عن أسرار الأداء اللغوي؟ ولكن هذه الجرأة كثيرا ما تحقق وظيفة مهمة في التداول هي الاستجابة السريعة لحاجات

الاستعمال بما يسدّ الثغرة الاصطلاحية بشكل عملي ناجز.

فصيغة فاعول في اللغة العربية - كصيغة مفعال - ليست على قدر تواتر صيغ أخرى تأتي للمبالغة كفعّال وفعيل، ويكفي أن نتأمل أسماء الله الحسنى، ولكن لها أمثلة ارتبطت بالذاكرة الحضارية الحميمة ككلمة فاروق. وعندما استدعى الفكر العربي الحديث من الثقافة الأجنبية المفهوم الدال على ما تقوم عليه كل منظومة عرفية اصطلاحية سماه المشارقة (الشفرة)، متوسلين في ذلك بالدخيل المعرّب عن الإنجليزية، وقال أهل المغرب (الكود) ومرجعهم في ذلك لغة الإفرنج، ثم حاول المغاربة وضع مصطلح عربي فقال بعضهم السَّنَن فلم يؤد اللفظ المقصود، فقال بعضهم الآخر (الراموز) بناء على أنه شبكة متناهية من الرموز، ولكن اللفظ لم يعرف رواجا.

غير أنهم - في إصرارهم على هذه الصيغة دونما اعتبار لضعف ألفة الذائقة العربية لها - وضعوا لآلة الفاكس كلمة اشتقوها من فعل نسخ فقالوا (ناسوخ) وإذا بهذا اللفظ رغم صيغته يروق شقا من المشارقة المعتدّين بروح العروبة والمتمسكين بالتعريب، فتبناه مجمع اللغة العربية بدمشق، واعتمده مصطلحا ثابتا في مكاتباته ومراسلاته. وعلى المنوال نفسه وضع المغاربة لفظ الحاسوب لاسم الآلة الذي تشتتت جهود العرب في ترجمته بين العقل الإلكتروني، والدماغ الآلي والكمبيوتر والحاسب الآلي.

إنه مصطلح موفق جدا، وما انفك يروج، وقد ساعد على ذيوعه انصياعه لتوليد الخانات الدلالية المختلفة، فالجمع منه حواسيب، والنسبة إليه حاسوبي، والعلم القائم به لمن شاء هو الحاسوبية.

ومن مظاهر الاختلاف والتباين في اشتقاق المصطلح بين جناحي الوطن العربي استسهال المغاربة التوسل بآلية النحت. ولئن عُدّ النحت من الوسائل التي تنمو بها لغة العرب إننا نعتبر

أنه ألصق بروح اللغات الانضمامية كلغات الأسرة اللاتينية والجرمانية والأنجلوسكسونية، فيها يتم توليد الكلمات بضم الألفاظ بعضها إلى بعض أو بانتزاع اللفظ الجديد من بعض أجزاء الألفاظ المتعاملة. أما العربية فذات طبيعة اشتقاقية لذلك كان النحت حدثا طارئا يعرض لها استثناء، وقد لجأت العرب إليه في حالات نادرة وقد كان قبول اللفظ الدخيل بعد صوغه بما يلائم الأوزان العربية أهون على القدماء من اللجوء إلى النحت وخاصة إذا شذ عن الأوزان المطردة.

في خطاب المغاربة – ولاسيما في مجال النقد الأدبي – تصادف بشكل عفوي: اللازمان واللامكان واللامرئي واللاتاريخانية، وتصادف أيضا السوسيو – بنائي والنفسبنيوي والتحلينفسي، وكذلك الزمكاني ويرى د.عبدالله الغذائي أن هذا المصطلح جدير بأن نؤدي معناه باستغلال لفظ «الظرفية» لأنه يرى أن الظرف لا يكون إلا بالتحام الزمان والمكان.

وقد يَعجب الراصد للظواهر اللغوية كيف يغفل بعض أساطين الجامعة في تونس من رواد النقد المقارن عن أيسر قواعد الانسياب الأدائي، فيعمد إلى صياغة مصطلح (الترجذاتي) أو (السيرذاتي) فقط لمجرد استحداث مصطلح يؤدي دلالة الأوتوبيوغرافي. ولكن المستساغ عند بعض أهل المغرب العربي ليس دائما مستساغا عند أهل المشرق، ومنذ ربع قرن تقريبا عندما انطلقت مجلة فصول في مطلع الثمانينيات تجرأ كتابها المجددون على اللغة – بين مشارقة ومغاربة – وابتدعوا قاموسا نقديا فاجأ أهل المأثور فانطلقت أصوات الشكوى تتظلم، وفيهم من نادى بالثبور هلعا، لأن صياغة الألفاظ لم تكن دوما على وئام مع شعرية اللغة وجمالياتها.

ويمكن أن نقف على مظاهر أخرى تكشف جرأة المغاربة على اللغة بما قد يتنافى وخاصية السلاسة فتكز معه حركة الانسياب الأدائي، وتحتجب عنه السمة الشعرية الملازمة لجمال اللغة العربية،

يأتي المغاربة إلى الاسم المشتق من فعل وهو على صيغة المصدر أو اسم المفعول فيتخذونه أصلا جديدا يشتقون منه فعلا يدل على عملية إخضاع الأشياء إلى ذلك المفهوم الحاصل في دلالة الاسم المشتق الأول.

إن القضية في مرجعها تعود إلى تطوّر في الفكر الإنساني الحديث، فكثير من هذه المفاهيم تم استحداثها في لغاتها الأجنبية الأصلية، لأنها من ثمار الأبعاد الجديدة التي امتدت لها فلسفة العلم في أعماقها المعرفية والمنهجية. فكلمة (الشكل) اسم مرتبط بفعل (شكل) ومنه تم اشتقاق اللفظ الدال على النظرية القائلة إن حقائق الأشياء كامنة في تركيبتها أكثر مما هي كامنة في جوهر عناصرها، فقيل (الشكلانية) ولكن المعرفة الحديثة وضعت لفظا يدل على معالجة الظاهرة - أيا كانت - على أنها (شكل) وإخضاعها إلى هذا المبدأ formaliser فلم يتردد المغاربة في استنباط الصيغة الفعلية (شكلن) ثم الاسمية (الشكلنة).

وأجرت الفلسفة الحديثة الآلية نفسها، انطلاقا من كلمة (متصوّر) عندما يعمد الفكر إلى استخلاص المصوّرات الذهنية التي تفارق الدلالة العينية لترتقي بها إلى درجة من التجريد الكلي، فجيء إلى لفظ concept واشتق منه الفعل conceptualiser والمصدر conceptualisation فشاع في المغرب العربي مصطلح (المفهمة)، مثلما سبق أن شاع لفظ العلمنة، وكذلك لفظ العصرنة، وغير ذلك كثير.

إن هذه المسامحة مع اللغة إلى حد مجاوزة الذائقة الجمالية تطّرد عند المغاربة، ولكنها لا تأتي عند المشارقة إلا في سياقات نادرة جدا رغم أنها آلية تسد خانة متحتمة، ناهيك أن أهل المشرق قد قالوا: لبّننة في سياق الإشارة إلى محنة لبنان التاريخية قياسا على بلقنة، ولكنهم قالوا أيضا وهم يؤكدون ضرورة تعويل البلد على أبنائه: بحرنة وسعْوَدَة وقال الأشقاء الآخرون تكويت، وكان

أهل الجزائر قد سبقوا الجميع - منذ عقد الستينيات - فنادوا بالجَزأرَة الفورية الكاملة. واليوم ترى في الشرق العربي من يتجرأ على اللغة اضطرارا ليبدي استشرافه التاريخي مستعملا عبارة (أمركة العالم).

بين ميل إلى الإقرار بانسياب المصطلح في المشرق ومضض قبول نشازه في بعض أوساط المغرب يقف الفكر وتقف معه اللغة على تمزق الذات الثقافية بين الأصالة الوفية والاستشراف الجريء. فعندما بدأ لفظ العولمة يشيع قاومه بعض المفكرين المشارقة فاستبدلوا به لفظ الكوكبية لأنه أفصح من الأول يعتمد قواعد القياس الاشتقاقي، ولكن لفظ العولمة قد راج وساد فخفت صوت الاعتراض، وغلب ناموس الاستعمال قانون المعيار.

وإذا عدنا إلى مبدأ صفاء اللغة وجدنا اللفظ على غير قياس وذلك لورود هذه الواو اعتباطا إذ ليس من المأثور الاشتقاق على صيغة (فوعلة) وقد آثر اللغويون في المشرق - وفي مصر تخصيصا - استبقاء اللفظ الدخيل (فونيم) على أن يقبلوا المصطلح المغاربي (صوتم) للعلة نفسها. ولكن بم سنعوض لفظة (بَنْيَنَة) structuralisation ولفظ (تَبْيِئة) lacalisation أو ماذا سنقول إذا تبنينا مفهوم تقسيم التاريخ إلى فترات وحقب، وقد قال المغاربة في شأنه (تحقيب) أو مفهوم إخضاع كل حكم معياري إلى مبدأ النسبية وقد صاغ له بعض هؤلاء مصطلح (التنسيب) أما المفهوم الدال على تفويت الدولة في ممتلكاتها إلى الذوات الطبيعيين أو المعنويين، وذلك عن طريق البيع والتمليك قد تعددت منازع ترجمته، فهو يدور حول فكرة تحويل الملك (العام) إلى ملك (خاص) فأما في مصر فقد اشتق له لفظ الخصخصة وهو اشتقاق قياسي ولكنه لا يخلو من رطانة توالي المقطعين المتماثلين، وأما في تونس فقد صيغ له لفظ الخوصصة، وهي صيغة غير قياسية تخفف من ثقل المقاطع ولكنها لا تنجو من النشاز الصوتي، ولكن هذا المفهوم قد

عرف مصيرا مغايرا في المملكة العربية السعودية، فقد اختير أن يدل عليه بلفظ قائم الذات، متواتر في التداول، هو لفظ التخصيص، وكانت التجربة طويلة المدى نسبيا، فقد كان لزاما أن يستأنس الناس بالدلالة الجديدة المحولة على اللفظ القديم كي يطردوا من أذهانهم المعنى الأول تاركين لسياق التركيب مهمة سد الشغور الدلالي الناتج عما فعلوه.

إن وضع المصطلحات اللغوية الدالة على ما يستجد من مبتكرات سواء في مجال العالم المادي أو في مجال المتصورات والمفاهيم قد كان الهدف الأساسي الأول الذي تأسست من أجله مجامع اللغة العربية في الوطن العربي، وبعد أن ترسخت قدم مجمع دمشق، ومجمع القاهرة، ومجمع عمّان، ومجمع بغداد، اتضح أن تأثير هذه المؤسسات في التداول اللغوي محدود جدا، وسيان في هذا الأمر التداول في الحياة اليومية العامة والتداول في المستوى العلمي والمعرفي، بل كثيرا ما بدا أن اختلاف اجتهاد المجامع قد زاد التشتت تفاقما. من أجل ذلك تم بعث مكتب تنسيق التعريب في الرباط ضمن مؤسسات العمل العربي الثقافي المشترك، وظل الواقع العربي على حاله عموما رغم الإنجاز الفعلي الجليل الذي حققته هذه المؤسسة منذ أقدمت على وضع المعجم الموحد بحسب كل مجال من مجالات المعارف والفنون. ثم بدا لبعض الأقطار أن تضيف من جهدها إلى جهود المؤسسات القائمة فأحدثت تونس في عام١٩٩٧ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، وأسست طرابلس مجمع اللغة العربية في الجماهيرية الليبية عام ١٩٩٩، ويدور بين فترة وأخرى حوار في هذا القطر أو ذاك بحثا عن إمكان إنشاء مجامع أخرى.

إن بعض الحقائق تخفى على الحس الجماعي وقد يفوت أهل الأمر إدراكُها وهم يتخذون قراراتهم بشأن الظاهرة اللغوية، ولابد من إماطة اللثام عن شيء دقيق جدا في هذا السياق. إن الأشياء

التي تدعو الحاجة إلى وضع مصطلحات لها عند حدوثها لا يخلو أمرها من أحد حالين، فإما أنها من مألوفات الحياة العامة لدى الناس، وإما أنها من مجالات العلم والبحث والمعرفة. فالأولى هي مبتكرات أو مستحدثات في أغلبها حسية وقد تكون غير حسية، وهذه ترسل فيها المصطلحات المصنوعة، ويدفع بها إلى الاستعمال على سبيل الاقتراح، ثم تأتي نواميسُ التداول فتروِّج بعضَها وتسوقه فيشيع، ويقترح بعضها الآخر فيكسد ولا ينفق. والسلطة هنا لآليات التداول التي تتدخل فيها اليوم آليات الإعلام وتقنيات التواصل، وفي هذا الباب تتدرج الألفاظ العديدة التي راحت حول الجهاز المبتكر حديثا الذي قيل عنه: موبايل وبورتابل ونقال وجوال ومحمول. ومازال الاستعمال لم يحسم أمر التوحيد على المستوى العربي.

والثانية هي تلك التي تعرف بمصطلحات العلوم والفنون، ولابد لنا من إجلاء بعض خفاياها، فالقوانين التي تجري على اللغة تجري عليها، والنواميس التي تَحْكم تداول المصطلحات في الحياة اليومية تحكمها، فهي جميعا تذعن إلى مبدأ الاقتصاد اللغوي، ومبدأ الحد الأدنى من الجهد، وفي هذه وتلك يَصْدق مبدأ أفضلية اللفظ الواحد للمفهوم الواحد، ومنه ينبع مبدأ ترجمة المصطلح الأجنبي الواحد بمصطلح عربي واحد ولو على مراحل من التجريد الذهني المتدرج.

غير أن هذا التماثل لا يحجب عنا الفوارق القائمة بين هذا السياق وذاك، وهي فوارق ثقافية ترتبط بمؤسسة المعرفة أكثر مما هي فوارق أدائية ترتبط بمؤسسة اللغة، وفي ضوئها قد تتكشف خصوصيات «سوسيو - ثقافية» تعين على إجلاء خلفيات الحوار المعرفي بين مشرق الوطن العربي ومغربه.

من تلك الظواهر المحجوبة عن الحس الجمعي أن أهل النفوذ من العلماء والباحثين والمدرسين الأكاديميين هم وحدهم القادرون

على ترويج المصطلح بما يحاضرون وبما يدرّسون وبما يكتبون وينشرون. ذلك أنهم في مرحلة النضج العلمي يكونون قد اكتسبوا سلطة معرفية يترجمها الناس إلى سلطة ثقافية، بينما يعجز غيرهم من الجيل الناشئ عن إثبات وجاهة «مصطلحاته» رغم أنه يكون أحيانا ذا جدارة معرفية متفوقة. عند هذه اللحظة وفي هذا المنعرج يحدث شيء غريب هو على التخوم بين المتطلبات المعرفية والحيثيات النفسية. فالأستاذ الأكاديمي العالم يكون قد سبق الى استعمال مصطلحات معينة في مجال تخصصه، فإذا صادفته اقتراحات أخرى ولا تلك المفاهيم التي يتداولها بمصطلحات سابقة تراه متمسكا بمنجزه الفردي فيعز عليه التفريط في ما أصبح جزءا من قاموسه الخاص. فهذه واحدة.

أما الأخرى فكثيرا ما تتغلف هذه «الحمية» الفردية بالحمية القطرية إذا ما تطابق المنجز الفردي مع الشائع المحلي، وعندئذ تزداد عسرة صاحبنا فلا يقدم على التنسيق الاصطلاحي عربيا، فضلا على التوحيد الكلي الشامل. وغير غريب أنه يتقي شرا نفسيا إذ قد يُتهم - محليا - بأنه جاحد للإرث الذي تراكم في مؤسسات بلده.

أما الظاهرة الأوسع والأعتى فتتمثل هي أيضا في حقيقة أخرى محتجبة عن الوعي العام، وربما عن الوعي الخاص كذلك. فمن المعلوم أن المؤسسة الأكاديمية هي في كل أقطار الأرض مؤثرة في مسيرة العلم والمعرفة. فأما في الدول المتقدمة علميا فإنها مؤثرة بوصفها مؤسسة بحثية أكثر مما هي مؤسسة تدريسية لأنها هي التي تزدهر فيها المراكز والمختبرات ومشاريع البحث وبرامجه، وأما في الدول النامية - وفي أقطارنا العربية تحديدا - فإن الجامعة مؤثرة بوصفها مؤسسة تعليمية قبل كل شيء آخر، ولهذه الظاهرة أسباب متعددة متوالجة، غاية في التشابك والتعقيد، وليس سياقنا هذا متيحا للإفاضة فيها، ولكننا نسوق هذه الحقيقة

على وجه التشخيص التقريري لا على وجه الطعن أو الإدانة.

مما سلف نخلص إلى الجوهر المنشود: إن المؤسسة التعليمية عندنا هي المتحكمة بدرجة عليا في آليات الإنتاج المعرفي، وبناء عليه لا مجال لتوحيد المصطلح عربيا ولا حتى للتنسيق فيه ما لم نحقق التوحيد التربوي، أو الحد الأقصى من التنسيق فيه، وربما نواصل هذا الطرح لنقول إنه لا أمل في التوحيد التربوي ما لم ننجز التوحيد السياسي على معنى الحد الأقصى من تنسيق المصالح بين الضرورات والغايات.

إنها شبكة معقدة وتزداد استعصاء كلما تناولناها في ضوء ثنائية المشرق والمغرب، وسنضرب مثالا حيا معيشا، فيه من الطرافة الفكرية وفيه من التموج النفسي ما قد يثير إشفاق الذات العربية على ذاتها. فمنذ أكثر من ربع قرن نظمت الجامعة التونسية (١٣ - ١٩ ديسمبر ١٩٧٨) ندوة أرادت منها أن ترسم منجزات المعرفة اللغوية الحديثة في بلادنا العربية، فاتجهت إلى أعلى الخبرات في المشرق، فاستضافت الأعلام الرواد تمام حسان وأحمد مختار عمر ومحمود فهمي حجازي وعلي القاسمي.. وكان المصطلح الشائع في تونس يومئذ هو الألسنية، وكان عنوان الندوة «الألسنية واللغة العربية»، واستجاب هؤلاء الرواد بأبحاث حملت هذا المصطلح رغم أنهم كانوا يتداولون مصطلح «علم اللغة» السائد يومئذ في المشرق العربي باستثناء لبنان.

لم ير علماؤنا المشارقة غضاضة في كتابة أبحاثهم للندوة مستخدمين مصطلح الألسنية. من ذلك - على سبيل المثال - أن أستاذ الجيل د.تمام حسان كتب في «إعادة وصف اللغة العربية ألسنيا» والعالم الجليل المرحوم د.أحمد مختار عمر كتب عن «المصطلحات الألسنية في اللغة العربية». في هذه الندوة دار نقاش طويل حول الاختلاف المصطلحي بين البلدان العربية، وكان الجميع واعين بجسامة الأمر، ولكن الجميع قد رأوا أن الحد

الأدنى المتعين هو أن نتوحد حول الاسم الدال على هذا العلم، ونترك أمر مئات المصطلحات التي يتداولها أهله داخل دائرة اختصاصهم لما تجود به الأيام. كان المصطلح المتداول في تونس كما ألفنا هو الألسنية، وهو أقدم المصطلحات تاريخيا لأنه صيغ في فلسطين منذ ١٩٣٨ ثم راج في لبنان. وفي مصر استُعمل مصطلح علم اللغة منذ وضع د. علي عبدالواحد وافي أول كتاب فيه عام ١٩٤١ واختار له ذاك المصطلح عنوانا. وكان الجزائريون قد وضعوا مصطلح اللسانيات، وبه سموا معهدا مختصا، وبه أيضا أصدروا مجلة متخصصة فيه، وفي المغرب الأقصى استُخدم مصطلح اللسانيات ومصطلح اللسْنِيّات.

دار حوار دقيق عميق، وانتهى العلماء الأجلاء إلى أن أيسر المصطلحات وأسلسها ثم أقربها إلى روح العربية هو اللسانيات بعد أن أقر الرواد الحاضرون بأن التمسك بالعبارة الثانية (علم اللغة) للدلالة على اختصاص معرفي ليس من الوجاهة في شيء، وليس مما جرت به الأعراف، إذ لو كان الأمر مستساغا لظللنا نقول (علم المادة) بدل الكيمياء أو (علم الحركة) بدل الفيزياء، أو (علم الأرض) بدل الجغرافيا، وقد آثر الناس - في ذلك كله - اللفظ الدخيل على العبارة المزدوجة، فمن باب أولى وأحرى عندما يتيسر لنا العثور على لفظ عربي فصيح لا تتسرب إليه ذرة واحدة من اللبس. وقد أجمع الحاضرون كلهم على ضرورة الالتزام بهذا المصطلح الموحد، فصدرت في ذلك توصية حاسمة تضمنها المجلد الذي ضم وقائع الندوة ونشره مركز الدراسات التابع للجامعة التونسية عام ١٩٨١، ولم يكن هينا على أهل الدار المنظمين للندوة أن يتخلوا عن المصطلح، ولكنهم بادروا بالامتثال، وأقروا بوجاهة التوحيد، وكانت أول خطوة قطعوها على أنفسهم أنهم أصدروا المجلد الجامع لوقائع الندوة تحت عنوان «اللسانيات واللغة العربية» لا «الألسنية واللغة العربية» كما قالوا بدءا.

ومن صرامة الحسم الذي ذهب فيه الجميع اختيار أن تتصدر الوصية كلَّ الأبحاث، وأن يقع تحرير البيان الختامي باستعمال مصطلح اللسانيات بدل مصطلح الألسنية أو علم اللغة، وهو ما حصل فعلا.

وظل أهل الدار - في كل مؤسسات الجامعة التونسية - أوفياء للعهد الذي قطعه اللغويون العرب على أنفسهم وللنذر الذي نذره المشارقة والمغاربة من اللسانيين، ولم تمض سنوات على ذلك حتى تغيرت التسمية في البلد المستضيف وأصبحت اللوائح الإدارية والقانونية للجامعة تستخدم اللسانيات بدل الألسنية، وإذ بجيل كامل من الباحثين الأكاديميين يستبدلون بالمصطلح الجديد مصطلحهم الذي عاشوا عليه طويلا، وكان وقعه في مسامعهم يستدعي لهم صدى الأستاذ المؤسس المرحوم صالح القرمادي. كان المغاربة إذن في الموعد مع التاريخ فوحّدوا، فكيف كان الأمر على الجناح الآخر؟

لقد بدا أن الأمر أعسرُ مما كان الناس يتصورون، فالعلماء المشارقة الأجلاء الذين حضروا، وساهموا، وانخرطوا في ميثاق توحيد المصطلح بعد طول المحاورة وعميق الاقتناع وقفوا بالأمر عند حدود التأييد النظري، وهو في ذاته كسب معرفي لأنه دل على إخلاص فكري وعلى انسجام يُعْلي من شرف تواضع العلماء. ليس مظنونا ولا محتملا أن يكون هؤلاء العلماء قد دفعوا إلى التزكية والتأييد بحافز المجاملة، فهم أولا أجل قدرا من أن يجاملوا على حساب المعرفة، وثانيا لم يكن المصطلح الذي انتهى الجميع إليه هو مصطلح أهل الدار المستضيفين.

أول كتاب نشره العلامة تمام حسان بعد ندوة تونس هو «الأصول» وقد صدر في المغرب عام ١٩٨١، واصل فيه المؤلف سنته الاصطلاحية كما بدأها، ولكنه كان على حرج من أمره، وحرجه بين الاختفاء والانكشاف، وبعد مسافة واسعة يقطعها

قارئ الكتاب يجد في هامش الصفحة ٢٥٥ ما يلي: «في الندوة التي عقدت في تونس (...) جرى الاتفاق بين الحاضرين من المشتغلين بالدراسات اللغوية على تسمية علم اللغة باسم اللسانيات، غير أنني أفرق هنا بين مصطلحات جرى استعمالها فعلا على أقلام المؤلفين لأوضح الفارق بين كل منهما (يعني علم اللغة وفقه اللغة) ومن هنا أحتفظ مؤقتا بمصطلح «علم اللغة».

نِعم القول ونعمت الأمانة، وفي قول أستاذنا الجليل (مؤقتا) تضمين يبشر بالوفاء. وتمضي السنون فلا تأتي أيامها بهذا الموعود به! والغريب أن د. تمام حسان قد أثبت جرأته على المصطلح، فهو قد دقق عنوان كتابه ذلك بقوله «دراسة أيبستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي» وهذا النعت - بلفظه الأجنبي الدخيل - ليس مألوفا في المشرق. بل يومها لم يكن مستساغا على الإطلاق، ولقد كانت جرأة صاحبنا بيّنة فهو قد أعاد طبع كتابه في السنة الموالية في الهيئة المصرية (١٩٨٢) وأدرجه ضمن المشاركة في الاحتفال بقدوم القرن الخامس عشر للهجرة، وألحق بالعنوان العبارة الإيضاحية نفسها دون أي غضاضة، وأورد فيه نفس الفقرة الخاصة باتفاق ندوة تونس (ص٢٦). وغير مظنون ولا وارد على الذهن أن يكون المؤلف قد استعمل ذاك المصطلح مجاراة للبيئة المغربية في المغرب الأقصى، حيث كان يومها يدرّس متعاقدا مع جامعة محمد الخامس.

وقد يذهب الافتراض إلى أن نقل العنوان بالتماثل التام هو من تراتيب وما يتبعها من التزامات عند إعادة الطبع، وهذا غير وارد ولا محتمل، فالمؤلف تصرف في جزئية أخرى بين الطبعتين، ففي الطبعة الأولى المغربية قال بعد عبارة الأصول: «دراسة إيبستيمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي» وفي الطبعة الثانية المصرية قال: «دراسة إيبستيمولوجية للفكر اللغوي عند العرب». هذه ناحية أولى، أما الناحية الأخرى وهي الأهم فإن الطبعة

الثانية لم تحمل أي إشارة إلى الطبعة الأولى فجاءت كأنها طبعة أولى لكتاب مستحدث جديد.

ونجيء إلى العلامة الكبير المرحوم أحمد مختار عمر فنلقاه هو أيضا قد أمسك عن تطبيق الميثاق وواصل مسيرته المعرفية بمصطلح علم اللغة والحال أنه لم ير غضاضة في استعمال ألفاظ أخرى، بل لفظ الألسنية ذاته، ذاك الذي كان من المصرين على نبذه في ندوة تونس، فقد ارتأت مجلة عالم الفكر الرائدة أن تخصص عددا لهذا الحقل المعرفي فاختارت له اسم «الألسنية» وحظيت فيه بموافقة د.أحمد مختار عمر كي يكون «المحرّر الضيف» يشرف على الملف ويكتب فيه دراسة محورية افتتاحية، وتم ذلك فعلا، وصدر العدد (مج ٢٠-ع٣-أكتوبر ديسمبر ١٩٨٩) وحملت دراسة الأستاذ القدير العنوان التالي: «المصطلح الألسني العربي وضبط المنهجية».

وواصل الدكتور محمود فهمي حجازي مسيرته المعرفية مستخدما مصطلح علم اللغة وكذلك فعل د. علي القاسمي.

لقد أسلفنا شرحنا لهذه الظاهرة بكل أبعادها المعرفية والنفسية والثقافية، وما قدمنا من محاولة لتفسيرها لا يدخل تحت باب التماس الأعذار لعلماء أجلاء، كان من حظنا أن ربطتنا بهم جميعا صداقة توطدت حتى التحمت فكريا واجتماعيا وإنسانيا، ولكننا أمام لوحة معقدة جدا من آليات الحوار العربي - العربي بين مغربنا الحبيب الملتزم بعروبته، ومشرقنا العزيز الذي يحلو لكثير من المستلَبين في ديارنا اتهامُنا بالمبالغة في حبه.

الآن - بعد ربع قرن من ندوة تونس - تغير المشهد العربي بعد أن امتد الإشعاع من المركز إلى الأطراف فتغيرت التوازنات، وأصبحت الحركة في ذهاب وإياب بين الصدر وجناحيه، وها هو مصطلح اللسانيات يحاصر مصطلح علم اللغة والسبب بديهي حتمي، فلا يمكن أن نعاكس قوانين اللغة، وفي مقدمتها قانون

الاقتصاد الذي هو ترجمة لنزعة المجهود الأدنى، وكان من الخطأ أن نفترض بقاء اسم لعلم من العلوم يحمل هو ذاته كلمة (علم) مضافة إلى ما هو موضوع ذلك العلم هو (اللغة).

ففي سورية انتشر استخدام اللسانيات بفضل جهود الباحثين القديرين د. مازن الوعر ود. منذر العياشي، وقد بدأ رواجه منذ احتضنت جامعة دمشق «الدورة العالمية للسانيات» في عامين متاليين ١٩٨٠ و١٩٨١. وفي العراق أخذ مصطلح اللسانيات طريقه للانتشار بفضل جهود العالم المثابر مجيد الماشطة، صاحب الترجمات المتميزة. وأما في المملكة العربية السعودية فالفضل يعود للدكتور حمزة المزيني في إسباغ الكفاءة المعرفية على مصطلح اللسانيات ويعود أيضا للكتاب الدوري «علامات في النقد الأدبي» الذي يصدره النادي الأدبي بجدة بإدارة الأستاذ عبدالفتاح أبو مدين. بل إن درجة من الوعي الغامض بدأت تلوح في الأفق الثقافي كأنها تقول همسا إن المادة العلمية المكتوبة تحت مصطلح اللسانيات هي أحدث فكريا وأرقى معرفيا من التي تكتب تحت اسم علم اللغة، وهذا من أغرب الظواهر وأعجبها تتسلل القناعات الحميمة عبر شقوق في النسيج الذهني والنفسي بالغة الدقة كأنها لا ترى إلا بالمجهر.

عندما يعمّ لفظ اللسانيات كل الأقطار العربية سندرك يومها أن علماء مصر هم الذين كان بإمكانهم - لو بادروا بالامتثال - أن يختصروا لنا جهودا مضنية تكون يومها قد أخذت منا ثلاثة عقود على الأقل.

***

تاريخ العرب قد يُكتب من خلال تاريخ السياسة العربية، وتاريخ السياسة العربية يكتب من خلال تاريخ الثقافة العربية، ولكن تاريخ الثقافة سيظل منقوصا ما لم يستوف حق تاريخ اللغة العربية وربما أيضا تاريخ المصطلح العربي.

وللمصطلح العربي قصة مشوقة بين مشرقه ومغربه، ولكن له قصصا أكثر تشويقا، هي قصصه في كل جناح من الجناحين وقصصه داخل كل قطر من أقطاره.

قال أهل تونس عند انطلاق الحداثة النقدية: «الهيكلية» وقال بعض نقاد مصر: «البنائية». ثم ظهر للجميع أن لفظ «البينوية» أصلح وأسلس فامتثل كل النقاد وتبنوه. وقال أهل تونس: «أسلوبية» ممتثلين لوصايا المعرفة: لفظ واحد للمفهوم الواحد، ولكن روّادا من مصر - ولا سيما المرحوم د. شكري محمد عياد ود. صلاح فضل - تمسكوا بالعبارة المزدوجة: «علم الأسلوب» اقتفاء بما سبق إليه الرائد الأول أحمد الشايب منذ أواسط القرن العشرين.

وقال د. عبدالله الغذامي - في المملكة السعودية - منذ زمن: «التشريحية» فلم يلق المصطلح رواجا، ثم ظهر بين المدرسة السعودية والمدرسة المصرية خلاف في الاجتهاد الاصطلاحي أتفكيكية هي أم تقويضية؟ ودار سجال عجيب بين د. ميجان الرويلي ود. جابر عصفور، فقد أصدر الأول بمعية د. سعد البازعي عام ١٩٩٥ «دليل الناقد الأدبي» وآثر المؤلفان مصطلح «التقويضية» وكتب د. جابر عصفور عرضا نقديا للكتاب (العربي ع٤٤٨ - مارس ١٩٩٦) رجا فيه المؤلفين أن يستبقيا مصطلح «التفكيكية» لأنه ذاع وانتشر، فغضب د. ميجان إذ حمل القول محمل «الأستاذية» التي لا يستسيغها، وكاد الخطاب أن يفلت من مراسم الأعراف. ومرت الأيام فإذا الذي راج هو مصطلح التفكيك.

على أرضنا العربية تنشأ مصطلحات بريئة، وتنتشر مصطلحات مظلومة، وتنتعش مصطلحات متفجرة ظالمة.

عرّب بعض أهل المغرب العربي اسم الورقية البنكية فقالوا «الصك»، ولكن جل أهل المشرق آثروا اللفظ الأجنبي فقالوا «الشيك» وقيل هنا «السوق المالية» وقيل هناك «البورصة». يومًا من الأيام جاء القائمون على التداول المالي إلى اللغويين يستفتونهم

هل يجوز أن نستعمل أداة الحصر «فقط» قبل محصورها فنقول: «ادفعوا مقابل هذا الشيك فقط ألف دينار» ثم نؤكد الحصر المتقدم بحصر متأخر فنضيف بعد كلمة دينار «لا غير».

فتعاون هؤلاء وأولئك على تنظيم ندوة دراسية وجعلوا لها عنوانا اقتبسوه من اسم أداة الحصر فكانت الندوة حول «التفقيط».

أما خصائص الدول التي تحجب مدلولا واحدا كأن تختار بين أن تسمّي الشيء «فوائض بنكية» أو تسميه «المربوحية»، بعد أن تختار بين «الادخار» و«التوفير» فإنها ترسم الخطوط في مخيال الذاكرة بين الجحيم والفردوس.

قصص وراءها قصص وسوف تثوي من وراء السجوف.

بلاغة الخصوصية

«والعقدة المغربية إزاء الثقافة المشرقية»

مقاربة لفكر الدكتور محمد جابر الأنصاري

د. أنور المرتجي *

منذ مطلع القرن الماضي واجه الفكر العربي نتيجة لاحتكاكه بالغرب الاستعماري، صدمة التفوق العسكري واطلع على نمط من الثقافة المغايرة لثقافته الخاصة، وقد أدى هذا الاصطدام مع الغرب إلى أن يتساءل العرب عما يميزهم عن الأجنبي، أي أن يفكروا في خصوصياتهم وهويتهم، فكلما واجهت الذات المتصدعة تحديا من الآخر اهتمت أكثر بجذورها، لتقوي وحدتها وتؤسس هويتها، ويمكننا أن نوجز طبيعة الأجوبة التي قدمها المثقفون العرب منذ النهضة من خلال موقفين متباينين من إشكالية الزمن العربي.

الاتجاه الأول يطالب أصحابه بالاتصال بالتراث من أجل امتلاكه والمصالحة مع الذات من أجل معرفتها.

أما الاتجاه الثاني فيطالب بالانقطاع عن التراث والفصل معه من أجل تحريرنا من أصالة موهومة تمجد التراث الذي انقطع نهائيا وفي جميع الميادين، والذي يعتبر أن الاستمرار الثقافي، يخدعنا

* أكاديمي من المغرب

لأننا مازلنا نقرأ للمؤلفين القدامى ونؤلف فيهم وأن هذا الاستمرار انما هو سراب. إن الدعوة للاتصال والوصل مع الذات، يجب ألا تفهم كهوية متجانسة لا تخترقها الفروق والمغايرة والاختلاف التي تنخرها من الداخل، حتى لا تكون ذاتا متوحشة تقذف بالآخر في خارج المطلق أو هوية عمياء لا تعترف بحركية الحاضر والماضي في تعددهما ورحابة أفقهما.

إن التساؤل عن مصير استراتيجية الاختلاف أو علاقة البعد الخصوصي بالكوني، يتقاطعان داخل اشكالية قراءة التراث، مما يدعونا الى التمييز بين الخصوصية والأصالة، فالاولى حركية متطورة، والثانية سكونية متحجرة ملتفتة الى الماضي تكتفي بتقديسه والتغني بالأمجاد الضائعة، من خلال تغييب دور التاريخ كصيرورة تميز بين الحاضر المتحرك الذي يتضمن الماضي ويتطلع الى المستقبل، وهكذا نجد ان أصحاب الدعوة الى العودة الى الاصول، عندما يتنكرون للفكر التاريخي فإنهم يسقطون في فخ القراءة التي تؤدي الى المطابقة بين واقع الحاضر وماضيه.

ان المقاربة التي تبحث في الخصوصية والتفرد داخل التعدد الذي يزخر به الزمن العربي، تهدف أن تكون قراءة في «حفريات المعرفة» العربية، متوجهة إلى الذات من الداخل، وذلك من أجل إحداث الشقوق التي تخترق واحديتها واصالتها المزعومة، وبذلك تتحول الخصوصية بهذا المعنى المتسامح والمنفتح الى اتصال وانفصال عن التراث، أو ذهاب واياب من خلال فعل الهدم واعادة البناء.

ان استراتيجية الخصوصية المتحركة، تسعى إلى مواجهة كل قراءة اصولية مهما كان نوعها، سواء تلك التي تدعم مركزية الاصل المجيد، أو تلك التي تنحاز الى مركزية التغريب من خلال الدعوة الى الارتماء في احضان الغرب كهروب الى الأمام، وبذلك يتحول مفهوم الخصوصية إلى اداة مثلى لا يمكن القفز عليها من أجل

الربط الجدلي بين التناقضات التي يزخر بها الواقع بين جدلية (الحضور الوطني من جهة، وهيمنة الآخر).

ينطلق المفكر العربي الدكتور محمد جابر الانصاري في اطروحته الفكرية من هم البحث عن هذه الخصوصية في الخطاب الثقافي والسياسي، يمكننا ان نحدد تمظهراتها من خلال سجل لغوي متعدد التسميات «كالتوفيقية في الفكر العربي أو البحث عن خلدونية... لاماركسية كمقارنة سوسيولوجية تطابق القراءة الملائمة للواقع العربي»، او الخصوصية من خلال العقدة المغربية ازاء الثقافة المشرقية.

يؤكد الدكتور الانصاري في كتاباته، على توظيف الثنائيات الفكرية التي تجد اصولها في طبيعة التشكل المعرفي الذي وسم الثقافة العربية والاسلامية، وذلك من خلال حصرها في ثلاثة مذاهب، هي السلفية، التوفيقية، الرفضية.

الاتجاه الاول «يتخذ من قيم الاسلام ومبادئه معياره الوحيد في النظر والحكم، ومن النص النقلي مرجعه النهائي في التدليل والاثبات»

الاتجاه الثاني «يشارك السلفية ايمانها بأن القيم الاسلامية هي القيم النهائية الصالحة، ولكنه ينتقي من المؤثرات الفكرية غير الاسلامية، ما يعوزه منها وما ينزع للتفاعل معه مما يراه متفقا مع روح الاسلام».

الاتجاه الثالث «يغلب عليه الانجذاب الى مؤثرات خارجية ذات طابع باطني عرفاني «سري أو طابع عقلاني «دهري» إلحادي أو مستمد من ديانات وثنية أو ثنوية»

يتعامل الدكتور الانصاري مع هذا التصنيف انطلاقا من بنية غائبة، يمكننا ان نوجزها في ثنائية العقل والنقل، أو الاصيل والدخيل. تعكس بالضرورة تمفصلات اجتماعية واقتصادية تتوازى مع تلك الانماط الثلاثة من الفكر، أنماط من البيئات الجغرافية

والاجتماعية المتميزة او لنقل البنى التحتية التي تمثل القاعدة المادية الاجتماعية لبنى الوعي الفكري، لكن بالرغم من الحذر المنهجي الذي ينحوه الدكتور الانصاري، وسعة وعيه بخصوصية المرحلة التاريخية، ودقته في التصنيف وبراعته في التوصيف، فإننا نخلص في نهاية التحليل امام تقاطع هذه الانماط وتداخل صفاتها، إلى ان نعتبرها مجرد تنويعات تاريخية لنموذج المثقف التقليدي، تعكس تمظهراتها، السلفية والتوفيقية والرفضية مجرد محطات تاريخية في تطور وعي المثقف السلفي.

إن النمذجة التي يقدمها الدكتور الانصاري، تمثل مثالا للصرامة العلمية، من خلال اعتماده على أحداث ووقائع تاريخية دقيقة، وإحالات مرجعية متعددة الاختصاصات (فكر اسلامي - تاريخ - علم الاجتماع - فلسفة)، لكن شغف الدكتور الانصاري بالبحث في البنية الفكرية المميزة والخصوصية المنفردة دفعته إلى المغالاة في التعميم، مما يجعل منها بنية ثابتة تحدد مسار التشكل الفكري للعقل العربي سواء في الماضي أو الحاضر، يظهر ذلك جليا عندما يستعرض الدكتور الانصاري نماذجه للمثقف العربي قبل عصر النهضة من اجل البحث عن مقابل يطابقها من خلال أنماط معاصرة، مفترضا بذلك وجود استمرار تاريخي، وكأن الاسئلة التي طرحت على القدماء هي من نفس الطبيعة والمقصدية كتلك التي واجهها المثقف في عصر النهضة. والدليل على ذلك ان الدكتور جابر الانصاري عندما ينتقل إلى تدشين البحث داخل عصر النهضة يحمل معه النماذج نفسها التي قرأ بها تاريخ الفكر العربي، دون أن يعير أهمية لواقع الصدمة الكولونيالية التي عملت على تدمير الابنية التقليدية للمجتمعات المستعمرة، مما نتج عنه اجوبة مختلفة هي من طبيعة خصوصية الاسئلة الجديدة التي طرحها هذا الوافد الجديد، يقول الدكتور الانصاري في هذا السياق عندما استأنف الفكر العربي الاسلامي نشاطه في مطلع هذا العصر الحديث

بفعل المؤثرات الضاغطة، عادت الأنماط الثلاثة إلى الظهور والتفاعل مع بعض التغييرات في الشكل والمصطلح اقتضتها صيغ العصر، وبذلك يتعامل الدكتور الانصاري مع لحظة الانقطاع التاريخي الذي بدأ مع دخول الاستعمار بمنطق يفهم الصيرورة التاريخية على شكل دائري يعيد فيها التاريخ انتاج ما حدث من قبل، فاذا كان المثقف السلفي قد طرحت عليه اسئلة المواجهة والتحدي من داخل المجموعة الاسلامية بعد اختلاطه بغيره من الاقوام. فإن الابدال Paradigme الجديد ممثلا في الحملة الفرنسية، جعل المثقف العربي يتوجه بأسئلته إلى الآخر، الذي اصبح يحضر فينا من خلال تاريخه الخاص، تاريخ عصر الأنوار والثورة الفرنسية والتفوق العسكري والاستغلال الاستعماري، مما حرك عند المثقف النهضوي استجابة وجوابا انحصر في أزمة التأخر الثقافي، أو الرغبة في اللحاق بالآخر.

إن قراءة الدكتور الأنصاري تنطلق من الماضي عبر وساطة الاستمرار التاريخي، وبذلك تطرح إشكالية معرفية ترتبط بعلاقة الذات/ بالموضوع، تعكس سطوة حضور الماضي وسيطرة أسلوبه المعرفي، لتتحول بذلك إلى إعادة إنتاج هذه المعرفة في فكر الحاضر، أي أن الذات / الباحث في علاقتها بالموضوع لا تحقق التباعد المطلوب أو الانفصال القائم بين ذات الباحث المعاصر وموضوع بحثه الذي هو التراث، ما دام الباحث المعاصر عرضة لتأطير تراثه وثقل حاضره وإكراهاته، ولهذا نتحفظ في تسمية المؤلف للاتجاه الرافض في التراث العربي المعاصر بالعلماني أو العالماني، نظرا لأن هذه الصفة تنتمي إلى حقل معرفي مغاير تحيل بذلك إلى سياق تاريخي، نفضل تسميته بالاتجاه الدنيوي أو التأويلي كما وصفه ابن رشد.

يتابع الدكتور الأنصاري تنظيره للخصوصية العربية التي تسكن جرحنا الذاتي، ويمكن القول، إن برنامجه الفكري يسعى إلى تحذيرنا

من فخاخ القراءة الاسقاطية التي تنقل النماذج والوصفات التحليلية الجاهزة إلى واقع غريب عنها، كما أنها بالمقابل تناهض فشل القراءة الاستغرابية التي تتعامل مع الآخر كصندوق للفرجة من خلال البحث عن الغرابة الكامنة في التراث والشرق.

يمكننا أن ننجز استراتيجية هذا المشروع المضاد من خلال الأسئلة الكبرى التي يطرحها الدكتور الأنصاري «من نحن؟ وماذا نريد؟ كيف تبقى الأمم حية ولا تندثر؟» وهي أسئلة وجيهة ترتبط بأفق انتظارنا، وبوضعنا التاريخي الذي يتسم حسب منظور الدكتور الأنصاري «بخاصية جغرافية وبشرية تكاد تنفرد بها بين مناطق العالم الأخرى» وهذه المفارقة المرتبطة بالخصوصية الجغرافية «أوجدت مفارقة حضارية ذات ديمومة تاريخية هي مفارقة التقابل والتجادل والتصارع بين ظاهرة الحضارة وظاهرة البداوة أو بين الاستقرار الحضري في تلك المراكز الحضرية والزراعية التجارية، وواقع الانتقال الرعوي في تلك الصحاري وبواديها». أمام هذه الخصيصة الحضارية والجغرافية يدعو الدكتور الأنصاري (إلى ضرورة إيجاد علم اجتماع عربي وإسلامي يعطي لكل من (الخاص) و(العام) في القوانين المجتمعية دوره المشروع. دون أن ينفصل عن العلم العالمي من ناحية، ودون أن يتلاشى فيه من ناحية أخرى. ويجد الدكتور الأنصاري ضالته في تفسير هذه الخصوصية المجتمعية المرتبطة بالتجاذب بين قوى البداوة وقوى الحضارة من خلال تبنيه للتحليلات الاجتماعية التي قدمها ابن خلدون في «المقدمة» والتي تتلاءم قوانينها مع واقع المجتمعات العربية، لكن بالرغم من جدة هذا الاقتراح وإبداع المؤلف في تفسير ظاهرة الاستقرار والترحل اعتمادا على المنهجية الخلدونية، لكنها مع ذلك تبقى منهجية محدودة في شروطها وظروفها التاريخية، لا يمكنها أن تتحول من «علم للخصوصي» إلى علم اجتماع للعام تنطبق قوانينها على باقي المجتمعات. كما أن الدكتور الأنصاري في تبنيه لعلم

العصبية عند صاحب «المقدمة» بالرغم من اعترافه بضرورة الربط بين هذا العلم الخاص وبين السوسيولوجيا كعلم يهتم بالعام، فإنه بدافع قراءته للكتابات السوسيولوجية الغربية والماركسية التي لم تتمثل استيعاب الادوات المنهجية، حفزت الدكتور الانصاري إلى أن يعدم كل فائدة علمية للفكر الدياليكتيكي الأوربي الذي ركز على اهمية الصراع بين الطبقات داخل المجتمع الحضري الاوربي المستقر. ان ملاءمة التحليل الخلدوني للمجتمعات العربية، لا يمكن ان يتم تبنيه كبديل مطلق عن نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة، ولكي تكتمل شروط المقاربة العلمية لاشكال التقطع الحضاري في حياة المجتمعات العربية خصوصا على المستوى الزمني التاريخي، من الضروري ان ننفتح اعتمادا على نظرية ابن خلدون على العلوم الحديثة، حتى لا نسقط في فخ الخصوصية الميتافيزيقية التي تواجه تضخم النزعة المركزية العرقية ETHNO CENTRISME عند الغربيين بنزعة عرقية مضادة، وذلك بدافع الحماس والتشيع لنظرية ابن خلدون لفترة من الوقت كان المثقفون العرب الذين يهتمون بابن خلدون وبالخصوصية العربية، يواجهون نوعا من الارهاب الفكري يشهره في وجوههم المسيطرون على الاوساط الثقافية ودور النشر من المعجبين بأوجست كونت وكارل ماركس ودركهايم. ولم يتم اعتراف هؤلاء بابن خلدون مفكرا اجتماعيا قابلا للنظر الا بعد ان تم (تعميده) كصاحب نظرة اقتصادية مادية في معاهد الاستشراق بموسكو وباريس.

ان تبيئة فكر ابن خلدون واسترداد نصه الى لغته الاصلية، ليس مجرد رد فعل اتجاه توجيهات الفكر الاستشراقي وحدها. أو التبعية العمياء لبعض المثقفين العرب للمدارس الفكرية الغربية وعدائها المكشوف للفكر الخلدوني، بل إن المسألة هي أكبر من ذلك، ترتبط بالرغبة في رد الاعتبار للذات والتاريخ، كما أنها في الوقت نفسه دلالة على تفتح الوعي العلمي وامتلاكه للأدوات المنهجية التي تطاوع

واقعنا الخصوصي، وهذا هو جوهر الخلاف مع بعض المفكرين العرب الذين عمدوا إلى قراءة إنتاج ابن خلدون من خلال البحث عن اشكال اللقاء التي تجعله قريبا من هذه النظرية الغربية أو تلك كمعيار للحكم على معاصرته. إن أصالة ابن خلدون وحداثة خطابه الفكري تتمثل في استيعابه لثقافة عصره بكامل أبعادها، ومحاولته لتجاوزها وتعديلها مما يجعل من نظريته حول البداوة سبقا علميا رائدا، لكن مع ذلك، علينا ألا نجازف في تقديس نظريته بدعوى الجدة وأن نعزله عن تلاقح العلوم والمناهج «لأن كل من يحترس أكثر مما يجب في عصرنة ابن خلدون، يعيده قسرا وتحكما إلى حظيرة الفكر التقليدي».

وعيًا من الدكتور الانصاري بهذه التخوفات المنهاجية، نجده يسبقنا إلى الاعتراض والتحفظ على الخصوصية الموهومة، التي تتماهى مع ذاتها عندما تعمل على تصعيد نرجسية متفوقة ومتميزة عن غيرها من الأجناس والأعراق. ولهذا يدعونا الدكتور الأنصاري ألا نقرأ دعوته كبلاغ لتأجيج العنصرية المنغلقة على هويتها الأصولية «عندما نقول الخصوصية لا نعني التمييز العنصري أو العرقي أو التفاخري أيا كان، فهذا النوع من الخصوصية إن فهمها أحد بهذا المعنى ليست مناقب الفكر الإنساني الجديد، ولا يمكن أن تؤدي إلى أي نفع» أمام هذا التوضيح التنويري الذي يفصح عنه البرنامج الفكري للدكتور الأنصاري، والذي ينبهنا إلى خطورة الانزلاق في شرك الدعوة الإيديولوجية للخصوصية، كما يدفعنا إلى أن نوسع من دائرة السؤال حول مقاصد هذه الخصوصية التي يتبناها الدكتور الأنصاري على المستوى المنهجي والمعرفي «إن المقصود بالخصوصية، هناك خصوصية التكوينات الاجتماعية والجغرافية والثقافية، التي تفاعلت بشكل خاص بالمنطقة كما لم تتفاعل في غيرها، والتي من الموجب فهم خصائصها وآلياتها بما يتلاءم مع العصر ومقتضيات تطوره» هذه الرؤية التي تركز على خصوصية التشكل الاجتماعي

والجغرافي والثقافي، تطرح بعدا جديدا لدلالة الخصوصية، تحيل إلى آلية منهجية يمكننا حصرها في شرط الموضوعية كطريقة إجرائية تحمينا من كل محاولة متهورة لإسقاط المفاهيم النظرية المرتبطة بسياق معرفي مغاير. كما أن هذه المقاربة التي يدافع عنها الدكتور الأنصاري تحصننا من تأثير اللحظة المعاصرة، كلحظة معبرة عن احتياجات المرحلة التي يعيشها الباحث العربي المشتغل بالحقل التراثي، فنظرة الليبرالي إلى التراث ليست هي نظرة الماركسي أو نظرة الباحث التقليدي. إن كل قراءة تنطلق من اسقاطات اللحظة على التراث كموضوع، ستنتهي لا محالة إلى تشويه واقع تلك المرحلة المدروسة من خلال مطابقة الحاضر مع صور الماضي.

أمام هذه التوضيحات للحقل المفهومي للخصوصية، يمكننا أن نفهم دلالتها عند الدكتور الأنصاري كدعوة إلى استقلال بنية العقل العربي، بعيدا عن احتياجات المرحلة التي يعيشها الباحث، بمعنى آخر أن مقاربتها للتراث والماضي، يجب أن تكون مقاربة سنكرونية متزامنة تضفي صفة المعقولية على المقروء، وهذه الخطوة يجب أن ينظر إليها كمحاولة لفهم مرحلة تاريخية كما فكر فيها صاحبها، أو كما عاشها فواعل المرحلة التاريخية، وبذلك يمكننا أن نوجز معنى الخصوصية عند الدكتور الأنصاري من خلال حصرها في اتجاهين أساسيين:

١- التأكيد على خصوصية التشكيلة الاجتماعية والصيرورة التاريخية للمجتمعات العربية.

٢- على مستوى المقاربة المنهجية يؤكد الدكتور الأنصاري على ضرورة التبني للنسق المفاهيمي الملائم لخصوصية المرحلة التاريخية والأبنية الاجتماعية التي تمفصلها.

يلتقط الدكتور جابر الأنصاري سؤال الخصوصية من زاوية مغايرة، من خلال ثنائية الهامش والمركز، التي عرفت بعقدة المغرب تجاه ثقافة المشرق. «فعندما يتأمل المرء الخلي البال، في حدة

مشاعر الأخوة من مثقفي المغرب العربي تجاه ما يعتبرونه تجاهلا مشرقيا، وعقدة تفوق (مركب علو كما يقولون هناك) من إخوانهم المثقفين المشارقة يصاب بالاستغراب، وأكاد أقول الذهول من شدة هذه الظاهرة الشعورية لدى المغاربة»

يذكر المؤلف شواهد مقتبسة من كتاب مغاربة تجاه هذا الجهل أو التجاهل، كما في كتاب «دروب الفكر» للأستاذ محمد المزالي، الذي يرى أن بلدان المغرب العربي الكبير قد ظلت في الماضي مهضومة الجانب بسبب عقدة التفوق لدى الكثير من الكتاب والدارسين في المشرق، ويأبى عدد من الإخوان المعاصرين إلا إصرارا على هذا الموقف السلبي الذي مهد إليه نفر من السلف ثم عمقه الاستعمار عندما شيد سورا فصل فيه بين بلاد المغرب وبين المشرق العربي مدة تجاوزت القرن، دون أن يهتدوا إلى أن الأمانة العلمية والمصلحة الوطنية العليا وأدنى معاني الأخوة والتضامن تقتضي كلها تصفية الأجواء والتقارب والتعارف الحقيقي باستئصال كل أنواع المركبات». ويوضح الدكتور عبد المالك مرتاض عقدة المغاربة تجاه المشارقة، بتجاهل إنتاجهم الثقافي عندما يصل إلى بلاد المشرق، «كما حدث لجمعية علماء الجزائر عندما أرسلت سجلها العلمي الذي طبع عام ١٩٣٥ إلى مجلات شرقية كي يطلع أصحابها على صورة من النهضة القومية والأدبية في الجزائر، ولكن هذه الصحف لم تلتفت إلى السجل ولم تتفضل عليه بكلمة، اللهم إلا كلمة هزيلة جاءت بها مجلة السياسة الأسبوعية». ويمكن أن نضيف مثالا مغربيا لهذا التجاهل المشرقي، من خلال الصيحة التي أطلقها العلامة عبد الله كنون في أواسط عقد الثلاثينيات مطالبا بإنصاف «النبوغ المغربي» من طرف المشارقة. ولقد فوجيء الدكتور الأنصاري بالحدة التي طرحت بها عقدة التعالي المشرقي من طرف المغاربة، وبصفته مثقفا ينتمي إلى منطقة الخليج العربي، فقد اعتبر أن مسألة عقدة التفوق أو الدونية التي تتمثل في اللامبالاة المشرقية

تجاه المغاربة، هي مسألة تطول حتى دول مشرق المشرق. «إذن فالمسألة ليست مسألة تقسيم جغرافي بين المشرق والمغرب، ولابد للتأمل فيها من زوايا أخرى» . ونحن نتفق مع الدكتور الأنصاري أن طرح المسألة بهذه الصيغة «الشعورية الذاتية» لا تعبر عن حقيقة إشكالية التفاعل الثقافي، كما أن طرحها من طرف بعض المغاربيين - كالدكتور مرتاض - تسعى إلى تغطية واقع الضعف من خلال تصعيد عقدة التفوق عند المشارقة من أجل ابتزاز عطفهم، ولتبيان ذلك يكفي أن نشير إلى أن مشارقة المشرق ومشارقة المغرب، قد اهتموا بالإنتاج الفكري الجيد دون أدنى إقصاء أو محاباة، والأمثلة التي يوردها الدكتور الأنصاري في هذا الصدد خير دليل على ذلك، أمثال عبدالكريم غلاب، محمد المزالي والمسعدي، وعبدالله العروي ومحمد عابد الجابري، ونضيف إليهم علي أومليل وعبد الكبير الخطيبي وعبدالفتاح كليطو ومحمد مفتاح وعبد السلام بنعبد العالي من المغرب، وهشام جعيط وعبدالسلام المسدي وعبد الوهاب المؤدب من تونس، وأركون والطاهر وطار وسامي نيير وأحلام مستغانمي من الجزائر، بمعنى آخر أن طرح المشكلة بهذه الطريقة هي مجرد تبسيط مكاني وجغرافي لمشكلة أكبر تعود جذورها إلى زمن بعيد عندما كانت دول المغرب العربي بمنزلة «ريف ثقافي واسع قاحل يتوجه نحو سوقين من أسواق تصريف الإنتاج الثقافي ونشره والتعريف بشأنه، وهما بيروت والقاهرة كمركزين للتأليف والطباعة والنشر وحرية الأفكار أيضا، فمن استطاع الوصول إلى أحد المركزين من أدباء الريف المغربي أو المشرقي أو من أدباء الريف اللبناني الشامي ذاتهما تمكن من التعريف بنفسه ونشر إنتاجه وتطوير مستواه الثقافي». كما أن الحصار الاستعماري حول أطرافنا العربية في المغرب والمشرق القصي. كان حائلا أمام تحقيق هذا الاتصال والتواصل بين المشارقة والمغاربة.

واليوم عندما تغيرت شروط العلاقة بين الأطراف والمراكز،

أصبحنا نلاحظ في السنوات الأخيرة عملية قلب لطرفي المعادلة، تحول فيها المركز الذي كانت تمثله مصر والشام إلى أطراف، وانقلبت عقدة الشكوى والعتاب التي كان يصدرها المغاربة تجاه المشارقة إلى نظرة الإعجاب والتقدير، وذلك من خلال أحكام الإطراء والتمجيد التي أصبح المشارقة يوجهونها إلى حركة الثقافة النشيطة في بلدان المغرب، حتى أصبحنا نقول في سرنا مع الشاعر محمود درويش، (ارحمونا من هذا الحب القاسي). ولقد تنبه الدكتور الأنصاري إلى هذه الظاهرة عندما طرح السؤال التالي: (كيف استطاعت نتاجات مغربية أساسية لفت انتباه الوعي المشرقي والاستحواذ على إعجابه أو تفهمه وتذوقه... ولم تستطع نتاجات مغربية أخرى ان تصل أو تؤثر أو تنال الإعجاب والاعتراف والتقدير. جوابا على هذا السؤال يرد الدكتور الأنصاري «إذا كانت المسألة عقدة مشرقية تجاه الثقافة المغربية، فلماذا تقبل المشرق بالإعجاب نتاجات النوع الأول ولم يتقبل النوع الثاني؟ ألا تتعلق المسألة - إذن- بإبداع حقيقي قادر على تخطي الحدود والوصول إلى المشرق وإلى ما هو أبعد من المشرق، عندما يكون النتاج المغربي بالفعل إبداعا حقيقيا، أو أن ما لا ينال الاهتمام من نتاج المغرب إما أنه نتاج عادي، غير متميز كنتاج المشرق العادي الذي لا يثير انتباه حتى أقطار المشرق المتجاورة، وإما أنه لم يحظ بالنشر والتعريف الكافيين فيبقى حبيس البيئة المحلية كبعض إبداعات اليمن وعمان مثلا». يفسر الدكتور الأنصاري عقدة احتقار المشرق للمغاربة وتجاهل الاهتمام بإبداعهم يربطه لهذه الظاهرة بسياق تاريخي يرجع لعوامل التجزئة والحصار التي مارسها الاستعمار على دول العالم العربي كما أن عنصرا دالا يساعد على تفسير هذه الظاهرة يرتبط بالعامل الجغرافي والحضاري، أي مستوى التفاوت والسبق الثقافي بين القاهرة وبيروت ودمشق كمراكز حضارية في علاقتها بأرياف العالم العربي «وأيا كان الأمر فإن العالم العربي قد عاش

لحقبة من الزمن بمنزلة ريف ثقافي، لا توجد به إلا عاصمتان ثقافيتان هما بيروت والقاهرة، تتبعهما مدينتان أخريان هما دمشق وبغداد، وحتى أدباء هاتين المدينتين ما كان متيسرا لهم نيل الشهرة الكاملة في العالم العربي والحصول على التعميد والاعتراف الثقافي الأكيد إلا بعد وصولهم واستقرارهم في القاهرة أو بيروت» ويمكننا أن نعتبر هذه الأسباب التي يقدمها الدكتور الأنصاري من أجل تفسير واقع التجاهل والتعالي المشرقي تجاه المغاربة. بأنها أسباب مقنعة وحقيقية حتى مرحلة الاستقلال الوطني، لكن في العقود الأخيرة، أي منذ بداية السبعينيات انتقلنا من التفوق المشرقي إلى الإعجاب بالتفوق المغربي خصوصا في مجال الإنتاج الفكري، ولم يعد المغرب يقنع بدور الصدى الذي يحاكي الأصل، ومن أجل المحاجاة الموضوعية حول صدقية هذه الأطروحة بعيدا عن ثنائية الأصل أو الفرع، أو التفوق والتبعية بين ثقافة المشرق والمغرب، يمكننا أن نفسر أسباب هذا الصعود الفكري والوهج الثقافي الذي أصبحت تعرفه بعض دول المغرب العربي، بما تعرضت له المراكز الحضارية في المشرق من هزات سياسية واجتماعية حولت الأنظار إلى هذه العواصم الجديدة، وذلك بعد الاجتياح الإسرائيلي للبنان الذي عمل على تكسير البنية التحتية للثقافة العربية وهجرة المثقفين الوطنيين إلى الخارج. أما على المستوى السياسي فقد عرفت دول المغرب العربي خصوصا المغرب الأقصى، انفراجا ديمقراطيا نتيجة لفاعلية المجتمع المدني والدور الذي قامت به النخب في دعم الانفتاح الحضاري الذي يأتينا من الشمال.

إن هذا الوضع الجديد جعل المثقفين المشارقة ينصتوا إلى الأصوات الصاعدة من دول المغرب العربي، «الذي لم يكن من الممكن أن يتحقق إلا إذا وجد (المشرق) في المغرب أجوبة على اسئلته، أو تعميقا لهذه الأسئلة على الأقل». خاصة بعد حالة الارتداد والنكوص الذي عرفته الثقافة الوطنية في مصر بعد اتفاقية كامب ديفيد،

كل هذه العوامل ساهمت في الالتفات إلى الواقع الثقافي المغربي الجديد، يضاف إلى ذلك بعض العوامل الداخلية التي تتمثل في الحركية الثقافية التي عرفها المغرب منذ بداية عقد السبعينيات الندوات الفكرية، إنشاء دور النشر، تعدد الدوريات والمجلات الثقافية) وهذه الحقيقة يؤكدها الدكتور الأنصاري عندما يقول «في المغرب العربي تتوارد مؤشرات عن أدب جديد أيضا، وعن فكر اجتماعي نقدي جديد، يظهران في الندوات الثقافية التي تلقى إقبالا جيدا هناك ويتجليان في المواسم الثقافية العديدة، التي تتميز بها الأقطار الشقيقة في المغرب العربي دون أن يتحول ذلك إلى ظاهرة ثقافية عربية عامة».

إن هذا المنعطف الجديد الذي عرفته جغرافية الإبداع والإنتاج الفكري على مستوى خريطة العالم العربي، والانتقال من عقدة الدونية عند المغاربة إلى عقدة التفوق والإعجاب بالذات، قد تحول إلى واقعة معرفية وظاهرة خصوصية، تتطلب مقاربة إبستيمية وايديولوجية، لأنها تطال بنية العقل العربي في مجمله.

ويمثل هذه الأطروحة الجديدة الدكتور محمد عابد الجابري، الذي دافع عنها في الندوة التي نظمتها كلية الآداب بالرباط حول ابن رشد والفلسفة المغربية الأندلسية، مؤكدًا على وجود قطيعة معرفية بين الفكر المغربي الأندلسي مع الفكر المشرقي. يقول الجابري موجزا هذه الأطروحة «هناك روحان ونظامان فكريان في تراثنا، الروح السينوية والروح الرشدية، وبكيفية أعم الفكر النظري في المشرق والفكر النظري في المغرب. وأنه داخل الاتصال الظاهري بينهما، كان هنالك انفصال نرفعه إلى درجة القطيعة الابستمولوجية بين الاثنين، قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية» وهذه المقاربة المعرفية يجب ألا يتم التعاطي معها من موقع الشوفينية الضيقة المعادية للفكر الوحدوي، لأن موقع صاحبها في الساحة الفكرية العربية والتزاماته القومية، تدفعنا أن ندرج هذا الموقف

في سياق الانفتاح على التعدد الثقافي والسياسي الذي يزخر به الواقع العربي، والذي لا يرى تعارضا بين جدلية الوطني والقومي «يتضح هذا الخليط المفهومي الفكري المشرقي القومي تجاه البعد الوطني، إذا قارنا موقعه بالموقف الفكري المغاربي الوحدوي الذي يصبو إلى وحدة المغرب العربي، من دون أن يقف من حقيقة الوطنية لدول المغرب العربي موقف التأثيم والإدانة. معتبرا البناء الوطني لبنة في طريق البناء القومي».

إن إعادة تأسيس عصر تنويري جديد ينطلق من «تجديد النهضة، باكتشاف الذات»، وأن نتجاوز هذه المقاربة التي تترصد الاختلاف والتمايز بين المشرق والمغرب، من خلال الارتقاء إلى سؤال المواجهة الكونية الذي أصبح يشغلنا، لكي نجيب عن أغرب علامة استفهام في الثقافة العربية كما طرحها الدكتور الأنصاري، لماذا هزالة الاستجابة الثقافية العربية الراهنة أمام التحدي المصيري الشامل؟ ولماذا استطاعت اليابان تحقيق الوحدة والنهضة والتصنيع الرائع وأخفقنا نحن العرب؟(فما بال فكرنا العربي في هذه الأيام لا يستجيب لهذا القانون؟ وما باله يشذ عن هذه القاعدة الحضارية والحياتية بالرغم من كل هذه الأزمات والمعاناة والنكبات القومية هنا مصدر تخوفنا وقلقنا). في هذا السياق يستدل المؤلف بشواهد من تاريخ أمتنا تدل على «أن الأزمة في المجتمع والسياسة والحرب لا تقتل الفكر، بل تحفزه وتستنهضه» ولهذا اختار الأنصاري مواجهة الأسئلة بدلا من تقديم الأجوبة الجاهزة، لأنها باعتراف المؤلف تبقى أسئلة حائرة أمام أجوبة مكابرة لا تدعي امتلاك الحقيقة، إن مثل هذه الأسئلة الكبرى التي يطرحها الدكتور الأنصاري تبقى معلقة إذا لم نواجهها في سياقها هنا والآن، بتشخيص أسباب الأزمة بروح موضوعية مصممة على المعرفة واكتشاف الحقيقة، «أيا كانت مرارتها، كالطبيب الذي يتفحص بهدوء ودقة رغم صرخات المريض وانفعال أهله وقلقهم وضوضائهم». أعتقد أن مثل هذه

الأسئلة المشروعة والوجيهة، لا يمكنها أن تفهم إلا بربطها بالتحولات الكبرى التي طالت الأنا في علاقتها بالآخر، أو علاقة الذات بالكوني.

إن جدة هذا السؤال أصبحت لها صدقيتها أكثر من أي وقت مضى، مع نهاية هذه الألفية المقلوبة، كما يقول فريدريك جيمسون. وذلك عندما تحولت التطلعات المستقبلية التي راهن عليها رواد النهضة العربية إلى واقع كارثي. لقد انتقلنا من وعود الحماس والتفاؤل إلى كشوف الحساب التي تفصح عن واقع الخيبة، من الدعوة إلى الوحدة إلى تكريس التجزئة والتفرقة، ومن دولة التنمية الشاملة والمساواة في الحقوق إلى مجتمع الاستهلاك والأغلبية الصامتة، ولذلك يتضاعف سؤال الخصوصية والاستقلال الثقافي بين الهامش والمركز داخل جغرافية العالم العربي كمجموعة، في مواجهته لجدار العولمة الذي حول العالم إلى قرية صغيرة تهيمن فيها ثقافة (الأخ الكبير) حسب تعبير جورج أورويل، على حساب الثقافات المحلية والوطنية والقومية، لتمحي ثقافة التعدد والتنوع والغنى الروحي، وتسيطر ثقافة التميط الجمعي ولغة البعد الواحد التي يدعمها اقتصاد السوق وتسلط الشركات متعددة الجنسيات، وهكذا لم يعد التهديد الذي يستهدف الذاكرة والوجود خطرا فقط على دول العالم الثالث، بل تعدى من ينتمون إلى الجنوب ليشمل حتى الدول الغربية، كما هو حال فرنسا التي طالبت في المؤتمر العالمي للتجارة الحرة، أن يتم استثناء المواد الثقافية من التبادل، وعيا منها بخطورة الاكتساح الأمريكي للسوق الفرنسية (خصوصا في مجال السينما) وتأثيره السلبي في الشخصية الفرنسية.

إن الوعي بخطورة الغزو الجديد، قد تعمق الإحساس به بعد أن تحطمت شروط السيادة التقليدية. لقد انتقلنا من زمن الصراع الذي يتحدد بين قوى اجتماعية تنتمي إلى المجال الوطني نفسه إلى زمن الانفجار الكوني، أي إلى زمن يمكننا أن ننعته بزمن انعدام

الحدود الجغرافية واستباحة المجال الوطني، ولهذا أصبح تحصين الحدود الخارجية أمام هذا النوع من الغزو «مسألة غير مضمونة، ولا طائل من ورائها، فقد تكون جهدا ضائعا، وأسلوبا يؤدي إلى عكس المنتظر منه حيث تتسرب المؤثرات غير المرغوبة إلى أعماق الكيان، وتتراكم وتختمر في داخله، بينما نحن نتصور واهمين أننا أوقفناها فيما وراء الحدود».

إنه لا يكفي أن نندد بجبروت الهيمنة التي تمارسها الثقافة الكونية من خلال اختيارنا للعزلة أو الانكفاء على الذات، أو الهروب من المواجهة. ما دامت الكونية أو الكوكبة أمرا واقعا وقطارها لاينتظر أحدا ليصعد إليه. كما أننا ندعو إلى الركوب المجاني في قاطرة (العولمة) كاختيار لا مناص منه. ان الاختيار السليم في هذه المرحلة التي أصبحت فيها المواجهة قاسية والعمل على تحقيق «الاستقلال الثقافي» الذي لا ينكفئ على ذاته، لأن التوجه الثقافي على المستوى العالمي يسير نحو الحوار، أو إلى نوع من التهجين الثقافي الذي لا يتحقق إلا من خلال التبادل المشترك بين ثقافة التخوم وثقافة المركز، كما أن الدفاع الحقيقي ضد كل غزو لا يتأسس إلا اعتمادا على ثقافة وطنية صلبة، تشدد على ما يميزها حتى نكون في مستوى منتدى الحوار الكوني.

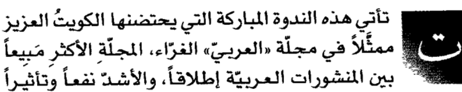
إن تلقيح الحضارات والثقافات ليس بدعة جديدة، فكلنا يتذكر التأثير الذي مارسته الثقافة الإغريقية على الحضارة العربية الإسلامية. ولا أحد ينكر بالمقابل التأثير الحضاري الذي مارسته الثقافة العربية في العصور الوسطى على الثقافة الغربية، والذي كان عنصرا إيجابيا في انطلاقة النهضة الأوروبية.

إن البديل في هذه المواجهة بالرغم من خطورة العولمة، والأمركة، والشرق أوسطية وسواها، أن نحتمي باستقلالنا الثقافي الذي يعيد تجديد العقل العربي المنفتح على الآخر، انطلاقا من خصوصيته التي تحترم- دون عقدة نقص- تعدده اللغوي، ووسائل تعبيره، وكل

أشكال القيم والتقاليد والعادات، التي تمثل ذاكرته الموشومة بخصوصيتها التاريخية والجغرافية، «أي تأسيس علم للخصوصية العربية في تكوينها التاريخي المجتمعي السياسي، فذلك علم لايمكن أن يؤسسه إلا العرب أنفسهم لأنفسهم». إنه البديل الذي يقوم على عبقرية الزمان والمكان.

تأثير الثقافة المشرقيّة في المغرب العربيّ ودور المشارقة في نشر اللّغة العربيّة في الجزائر

د. عبد الملك مرتاض *



تأتي هذه الندوة المباركة التي يحتضنها الكويتُ العزيز ممثَّلاً في مجلّة «العربيّ» الغرّاء، المجلّةِ الأكثرِ مَبيعاً بين المنشورات العربيّة إطلاقاً، والأشدّ نفعاً وتأثيراً في قراء اللّغة العربيّة في العالم كلّه منذ نشأتها، دولةُ الكويتِ التي لم تبرح ترعى قضايا اللّغة العربيّة وثقافتِها بكلّ ما أتيح لها من وسائل، بكيفيّة سخيّة، لتمنحَ هذا الموضوعَ المثيرَ، المثارَ فيها معاً، كلَّ ما هو له أهلٌ من العناية والدّراسة، وذلك من أجل بلورة القضايا الغامضة في هذه العلاقة، ورفْع الإشكال عمّا يمكن أن يتسبّب في تنغيصها وتَرْنيقها، من حيث كان يجب أن تظلّ نقيّةً صافيةً، ومثمرةً منتجة، وفاعلة متفاعلة، لا متناقضة متعارضة.

ويقتضي هذا العنوان الذي اقترحه علينا السادة منظّمو هذه الندوة عن التفاعل الثقافيّ بين المشارقة والمغاربة -عبر التاريخ- محورَيْن اثنين: المحور الأوّل يَخْلُصُ لتأثير الثقافة المشرقيّة في

---

* عضو سابق في الحكومة - أستاذ بجامعة وهران

الثقافة المغربيّة، والمحور الآخَر يتمحّض لدور المشارقة في نشر اللّغة العربيّة في الجزائر. وهو تخصيص من منظّمي هذه النّدوة مُضمَّخٌ بالتّشريف والتكريم للجزائر وشعبها نقدّم إليهم من أجله الشكر الجزيل، والتقدير العظيم. ومجاراةً لمضمون العنوان سنتناول هذا الموضوع الخصب تحت زاويتَي المحورينِ المذكورين.

أوّلا: تأثير الثقافة المشرقيّة في المغرب العربيّ

لقد سبق لنا أن أثرْنا هذا الموضوع منذ زهاء عشرين عاماً، كما أثاره غيرُنا أيضاً غيرَ مرّةٍ فوقع الخوض فيه كثيراً وذلك لخصبه وتشعّبه وغناه، وهو: العَلاقةُ الثقافيّة بين المشرق العربيّ ومغربه، وأنّ هذه العلاقة كثيراً ما ظلّت متّسمةً بشيء من النّشاز طوراً، وبالحساسَة المفرطة طوراً آخرَ، وهي سيرةٌ ما أكثرَ ما تطبع العلاقاتِ بين الإخْوَة الأشقّاء، والأقْرِباءِ الألِحّاء.

وقد كنّا أعدْنا النّشاز -الأخويّ- الذي ظلّ قائماً في تلك العلاقة، في العصور الأخيرة (أمّا في العصور القديمة فلا! فقد كان الجغرافيّون (ياقوت الحموي في كتابه «معجم البلدان»)، والمؤرّخون على اختلافهم (كتّاب التراجم مثل: ابن خلكان في كتابه «وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان»، والسيوطي في «بغية الوُعَاة، في طبقات اللغويّين والنحاة»: يُعْنَوْن بالمشارقة كما يُعنون بالمغاربة، حَذْوَ النعل بالنعل) إمّا لاستِخْذاء المغاربة وشعورهم بالنّقص إزاء المشارقة... وإمّا إلى شيء من استِعلاء الإخوة المشارقة وتجاهُلِهم -غالباً عن غير قصد - لعبقريّة المغاربة الماثلة في كتاباتهم الفكريّة والأدبيّة والتي كثيراً ما يتغاضَون عنها، وخصوصاً في العصور الحديثة. ومن الآيات على بعض ذلك أنّنا لا نكاد نجد في الكتب المدرسيّة المشرقيّة ذِكْراً للأدباء المغاربة المعاصرين على الرغم من نبوغ بعضهم في الكتابة وجمال الأسلوب، في حين أنّ الكتب المدرسية المغاربيّة لا تزال النّصوص الأدبيّةُ المشرقيّة تطغى على مادّتها. بل ربما وجدنا بعض نقّاد المشرق المعاصرين يقصّر عن

معرفة أكبر شاعر في الجزائر، أو في المغرب مثلاً، فلا يُضْني نفسه بعَناء البحث عنه... في حين أنّ المثقّفين المغاربة يعرفون عن الأدب المشرقيّ مثلما يعرف عنه المشارقة أنفسُهم، إن لم يكونوا أكثر منهم درايةً بخفاياه، وأشدّ متابعةً لمساراته، وذلك بفضل مئات الرسائل الجامعيّة التي تحضّر عن الشخصيّات الثقافيّة والأدبيّة المشرقيّة... ثمّ بفضل الْتِهَام الكتب التي تُقذَفُ إليهم من بيروت والقاهرة، وبدرجة أقلّ من العواصم المشرقيّة الأخرى... ولكنْ أَرُونا كم هو عدد الأطروحات الجامعيّة التي حُضّرت عن أدباء بلاد المغرب، في الجامعات المشرقيّة؟!...

غير أنّ هذا النشاز لم يكن يطبع العلاقة الثقافيّة المشرقيّة المغربيّة في العهود القديمة التي كانت تتميّز برحلة المغاربة إلى المشارقة، وقد زاد من عدد هذه الرحلات إلى المشرق رغبةُ المثقفين المغاربة في أداء فريضة الحج... فكان الطريق إلى مكة يعني رحلة علميّة خصبة يتّصل فيها العالِمُ الحاجّ بمعظم العلماء في مصر ودمشق وبغداد والمدينة المنوّرة فيأخذ عنهم إلى درجة الإجازة... كما تميّزت برحلة بعض العلماء والمغنّين المشارقة إلى الأندلس واستقرارهم بها مثل اللّغويّ أبي عليّ القالي، والمغنّي زرياب... ويضاف إلى ذلك، البعثةُ الدّينيّة المتكوّنة من عشرة فقهاء، والتي أرسلها عمر بن عبد العزيز إلى إفريقية الشماليّة ليعلّموا النّاس أمور دينهم. ويبدو أنّ كثيراً من هؤلاء الفقهاء لم يقِف نشاطُهم لدى التّدريس الرسميّ في المساجد والكتاتيب، بل إننا نفترض أنهم انْبَثّوا (ونحن نصطنع عبارة «نفترض» لقلّة المعلومات التاريخيّة التي يمكن الاستنامة إليها) في أصقاع من شمال إفريقيا، وقد طاب لبعضهم المقامُ فأقام، وتزوّج، ولم يؤُبْ إلى المشرق قطّ. وعلينا أن نفترض، تارة أخرى، خصب تأثير هؤلاء الذي وفدوا من المشرق على إخوانهم المغاربة وكلُّهم فيْضٌ من العلم، بالإضافة إلى قيمة باعثهم وهو الخليفة عمر بن العزيز.

وقد كان فقهاء آخرون نزحوا إلى المغرب الأدنى (تونس) قبل هؤلاء، وأقاموا بالقيروان خصوصا. ويضاف إلى هؤلاء، أولئك الذين كانوا جاءوا مع القادة الفاتحين الذين كان الأُمَويّون يعيّنونهم. وناهيك ببعض هؤلاء عقبة بن نافع، ابن أخت عمرو بن العاص، الذي كان عُيِّن أميراً على حملة لفتح بلاد المغرب، ثمّ وُشِيَ به فأُعيد إلى المشرق. ولم يبرح الحنينُ العارم يراوده ويعاوده حتّى فاتح معاوية بن أبي سفيان في بعض ذلك فعيّنه، للمرّة الثانية، في حملة استطاع من خلالها أن يعيد فتح الجهة الغربيّة لأقطار المغرب العربيّ، حاليا، ولكنّه استشهد ودُفن بالجزائر... فكلّ هذه الأحداث والرجالات والثقافات أثّرتْ حتماً تأثيراً عميقاً في مسار الثقافة المغاربيّة...

غير أن ذلك كلّه لا يمثّل القاعدة، بل يمثّل، في الحقيقة، الاستثناء. ولعلّ الذي زهّد المشارقة في الرحلة إلى بلاد المغرب، ما كان المغاربة لا يزالون ينهضون به من رحلات سنويّة، بانتظام، من أجل أداء فريضة الحجّ إلى بيت الله الحرام، كما سبقت الإشارة إلى بعض ذلك...

ويبدو أنّ المشارقة كانوا يُفيدون عن أحوال المغرب من خلال رحلات أولئك العلماء إليهم، فنجد أبا عثمان الجاحظ، مثلاً، يذكر مدينة تاهَرْتَ الجزائريّةِ في إحدى رسائله فأعدّنا ذلك إلى أنّه ربما أخبره عن أحوالها الشاعر بكر بن حمّاد الذي أقام بالمدن العراقيّة زمنا طويلاً، كما سنرى.

والحقّ أن العَلاقة الثقافيّة بين المشرق والمغرب ظلّتْ قائمة على التفاعل والتَّخاصُب والإفادة المتبادلة إلى أن أصيبت الأمّة العربيّة بالانحطاط في عصورها الأخيرة فانزوى كلّ طرَف على نفسه، وعوض التعاون في خدمة الثقافة العربيّة التي هي ثقافة واحدة ألفينا الاختلال يدبّ إلى هذه خلال الثلاثةِ الأرباعِ الأولى من القرن العشرين خصوصاً، ثمّ بدأ هذا الاختلال يتناقص قليلاً،

قليلاً، إلى أن زال الآن بفضل انتشار التعليم الجامعي، ودور النشر، والدّوريات والصحف السيارة في بلاد المغرب... ثم بفضل الندوات الثقافيّة المنعقدة في المشرق والمغرب، والتي يُدعى إليها من هنا ومن هناك المثقّفون المشارقة والمغاربة معاً ليتحاوروا في صعيد واحد... وليس أدلّ على ذلك ممّا نحن فيه، هنا والآن، بالكويت...

مظاهر من تأثّر المغاربة بالمشارقة

لقد شاء الله، بعد أن جاء بالإسلام، أن يمتدّ الفتح الإسلاميّ، والوجود العربيّ (اللّغويّ الثقافيّ) إلى بلاد المغرب، ومنها إلى بلاد الأندلس، الفردوس المفقود، فانتقلت الثقافة العربيّة المشرقيّة بكلّ قِيمها الرّوحيّة والمادّيّة والجماليّة أيضاً إلى هناك، فصقلت الشخصيّة الثقافيّة المغربيّة، (أو المغاربيّة كما يحلو للمثقفين المعاصرين في المغرب العربيّ أن يعبّروا اليوم) بكلّ تلك الخصائص الإنسانيّة الرّفيعة. ولقد كان للقرآن الكريم، والحديث النّبويّ الشريف الأثرُ الأوّل في إغراء المغاربة بتعلّم اللّغةِ العربيّة أوّلاً، ثمّ الشروع في تعليمها للنّاشئة في المساجد والزّوايا والكتاتيب القرآنيّة آخراً. فظلّ المشرقُ العربيّ الْمُتنَفَّسَ الذي يتنفّس منه المغاربة، والنور الذي يستضيئون به، طوال القرونِ الأربعةَ عشرَ من العَلاقات الأخويّة والثقافيّة، فقد كتب الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، صديق الأستاذ عبد العزيز الرشيد، مقالة عام واحدٍ وخمسين وتسعمائة وألْفٍ بعنوان: «من نفحات الشرق» عبّر فيها عن استلهام المغاربة للمشارقة، وعن شديد إعجابهم بهم، وانتظار الخير أن يأتِيَ منهم فيقع لهم الصّلاح المفقود، والنّفع المنشود... ويدلّ عنوان هذه المقالة على أنّ المغاربة كانوا ينظرون إلى المشرق العربيّ نظرة تتّسم بالتّقدير العظيم، والإعجاب الكبير... والآية على ذلك ما جاء في صدر هذه المقالة: «دَاوِ الْكُلُومَ يا شرقُ! فما زلْنا كلّما استشفَيْنا بك نجد الراحة والعافية، ونظفَر بالأدوية الشّافيَة، وما زلنا كلّما استنشَقْنا ريحاً استنشَيْنا رَنْدَكَ وعَرَارَك، ومَرْخَكَ

وعَفَارَك، وما زالَتْ أفئدتُنا تَهْوِي إليك فتصافحها حرارةُ الإيمان، وبَرْدُ اليقين، ورَوْحِ الأمان، وما زلتَ تُتْحفنا مع كلّ بازغةٍ منك بالنُّور اللاّئح، والشُّعاع الهادي، وما زال يتبلّجُ علينا من سَنَاكَ، في كلّ داجيةٍ فجرٌ، وتَسْري إلينا من صَبَاكَ، في كلّ غَمّاءَ نفحاتٌ منعِشة».

فهذا النّصّ الأدبيّ الجميل المثقل بالشعور الكريم، والشعريّة الطّافحة، هو باقةٌ ضائعةٌ تُقدَّم إلى الشرق العربيّ من تِلقاءِ غرْبه، ونسائمُ عطرةٌ يَزْدَجِيهَا كاتب جزائريّ مُوقَرٌ بالعواطف الجائشة، والمشاعر الصادقة، إلى حيثُ مهدُ العروبةِ، ومعدن الفصاحة، ومبعثُ الأنبياء...

وإنّه لا شيءَ كان أدعى إلى الفخر مِن أن يلُوكَ المغاربة ألسنتَهم بمحفوظ الشعر المشرقيّ قديمِه وحديثه، والتنافُس في معرفة رجاله، والتباري في محاكاة شخصيّاته الأدبيّة والتّأثّر بأقلامها، والإعجاب بآرائها قبل التفكير في انتقادها، ذلك بأنّ الشعراء كانوا -ولا يزالون- في المشرق أكثر، كما كان علماءُ الفقه والنّحو والأصول والبلاغة والنقد والفيزياء والكيمياء والرياضيات في المشرق أيضاً أسبق إلى تأسيس الثقافة العربيّة والتنظير لها. وناهيك بأنّ النحو العربيّ كلّه ينحصر في مرحلة التّأسيس في عاصمتيه الاثنتين: البصرةِ والكوفة... ولم تتفتّق جهود المدرسة النحويّة المغربيّة إلاّ بعد قرون من بعد ذلك، كما سنرى... كما أنّ المغاربة -ومعهم كان الأندلسيّون- يتمَذْهَبون بمذهب الإمام مالك بن أنس في الفقه الذي جاء إليهم من المدينة المنوّرة، وهذا تأثير آخر جاءهم عن طريق الْحُجّاج الذين كانوا يشرّقون قبل أن يعودوا إلى ربوعهم...

وفي حين كان الشعراء يملأون الأرض في بلاد المشرق، سواء على عهد الدولة الأموية، أو على العهد الأوّل لدولة بني العباس، (وذلك بحكم أنّ انطلاق الحركة الشعريّة الأولى تعود في الجزيرة

إلى قرون قبل أن يجيء الله بالإسلام...) لم يظهر أوّل شاعر من المغرب العربيّ، في حدود ما بلغناه من الاطّلاع، وهو بكر بن حمّاد التّاهرتي (٢٠٠-٢٩٦)، إلاّ في النصف الأوّل من القرن الثالث للهجرة، ولم تتفتّق موهبته الشعريّة، في الحقيقة، وتصفو قريحتُه، إلاّ حين هاجر إلى بغداد سنة ٢١٧ للهجرة حيث احتكّ بأكبر شعراء القرن الثالث للهجرة في بغداد أمثال أبي تمام الطّائي الذي كان صديقاً شخصيّاً له، وأبي نواس، وأبي العتاهية. ولكنّ بكر بن حمّاد بمقدار ما كان صديقاً لهؤلاء الثلاثة كان خصماً لدوداً لدعبل الخزاعي الذي كان لا يرعوي في هَجْوِ الخلفاء العبّاسيّين، ومنهم المعتصم... من حيث كان ينظر الشاعر الجزائريّ إلى أولئك الخلفاء نظرة تقدير وإكبار فكان يسوءُه فعْلُ دعبل...

وأمام التّأثير الثقافيّ المشرقيّ وغزارته وخصبه لم يكن بوسع المغاربة والأندلسيّين جميعاً إلاّ أن يؤلّفوا، إذا ألّفوا، في بداية أمرهم، كتبهم على غرار كتب المشارقة مُحاكِيَهم في مناهجهم، مقلّديهم في موضوعاتهم، وذلك لغلبة تأثيرهم فيهم، قبل أن يبلغوا مرحلة النّضج الفكريّ فيُبدعوا ويبتكروا، ويتفرّدوا بشخصيّتهم الثقافيّة المغربيّة الصّميمة. وممّن بدا التّأثير المشرقيُّ في كتبهم بارزاً أبو عليّ الحسن بن رشيق الْمَسَلِيّ (نسبةً إلى الْمَسيلة) الميلاد، القيروانيُّ الدار، المتوفّى عام ٤٥٦ للهجرة في كتابه «العُمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده»، وأبو إسحاق إبراهيم الْحُصَريّ المتوفّى عام ٤٥٣ للهجرة في كتابه «زهر الآداب، وثمر الألباب». في حين كان أحمد بن عبد ربه الأندلسي المتوفّى عام ٣٢٦ للهجرة ألّف كتاباً ضخماً جمع فيه نصوصاً أدبيّة مشرقيّة كثيرة على غرار كتابي «الحيوان»، و«البيان والتبيين» للجاحظ، و«عيون الأخبار» لابن قتيبة، فعلّق على ذلك الصاحب بن عبّاد بكلمته الشّهيرة حين اطّلع عليه: «هذه بضاعتنا ردّت إلينا»! فقد كان الصاحب يريد أن يقرأ أدباً مغاربيّاً لا يعرفه، ويمثّل شخصيّة المغاربيّين والأندلسيّين،

لا ما جمع ابن عبد ربّه من نصوص المشارقة المعروفة. ولكنّ ذلك كان أمراً عسير التحقيق في بداية القرن الرابع للهجرة، وكان لا بدّ من الانتظار زمناً بعد ذلك لينطلق المغاربة إلى إبداع ثقافة تطبع شخصيّتهم، وتعبّر عن خصوصيّتهم في إطار الثقافة العربيّة العامّة. ذلك بأنّ هذه الكتب الثلاثة لم تذكر من نصوص أدب المغاربة إلاّ قليلاً، بل كان وهَمُّ أصحابها منصرفاً إلى محاكاة «الحيوان» و«البيان والتبيين» و«عيون الأخبار» وغيرها، مما يشبهها...

ولم يشفع لابن عبد ربّه دقّة منهجه في تقسيم مادّة كتابه وتميّزه في ذلك عن أبي عثمان الجاحظ الذي كان يجنح، متعمّداً، للفوضى في تدبير مادّة كتبه...

وأمّا أبو الحسن علي بن بسّام المتوفّى عام ٥٤٢ للهجرة فقد ألّف كتابه «الذخيرة، في محاسن أهل الجزيرة» على غرار كتاب «يتيمة الدهر، في محاسن أهل العصر» لأبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبيّ، كما لاحظ ذلك طه حسين في كتابة مقدمة كتاب الذخيرة حين قال: «دفع صاحبَه إلى تأليفه أمران: أحدُهما حبّه لوطنه الأندلس وحرصه على أن يُثبت لها تفوّقها في الأدب والعلم، وأن يثبت هذا التّفوّق لمعاصريه خاصّة لكثرة ما رأى من افتتان النّاس من أهل أُفُقِه بالشرق وأدبائه وعلمائه وإعراضهم عن الأندلس وما أنتجت من أدب وعلم. والثاني حرْصُه على تقليد الثعالبيّ في كتاب اليتيمة الذي صوّر فيه أدب معاصريه من الشعراء والكتّاب». وكانت ملاحظات طه حسين وجيهةً لأنّ محاكاة ابن بسّام للثعالبي تبدو واضحةً من عنوان الكتاب نفسِه الذي يتناصُّ فيه الآخِرُ مع الأوّل:

١ . في صياغة العنوان: الأول: «يتيمة الدهر، في محاسن أهل العصر»، والآخر: «الذخيرة، في محاسن أهل الجزيرة»، إذ نجد كلاً منهما يقيم عنوان كتابه على جملتين مسجوعتين، مع اصطناع الراء آخرَةً في اللّفظ...

٢. في تناصٍّ ابن بسّام مع الثعالبي: الأوّل «في محاسن أهل العصر»، والآخر «في محاسن أهل الجزيرة».
٣. في مضمون الكتاب نفسِه حيث الأوّلُ يتناول أدباء عصره وشعراءَهم في أقاليم معيّنة من بلاد المشرق دون غيرها، في حين لا يأتي الثاني -ابن بسّام- إلاّ ذلك حين يَقصِر كتابه على متابعة الشعراء الأندلسيّين دون غيرهم.
٤. في أسلوب تقديم الشخصيّات: اللّغة الأنيقة نسَجاً، والأسلوب المسجوع تعبيراً، وذلك على الرغم من رقّة الأسجاع الأندلسيّة وأدناها إلى الشعريّة من أسجاع الثعالبي المتّسمة بالفخامة والمبالغة دون الشعريّة...

ذلك، وقد وَكّدَ المحقّق محمد محيي الدين عبد الحميد ما كان ذكر طه حسين منذ سنة ١٩٣٩ في مقدّمة كتاب «يتيمة الدهر، في محاسن أهل العصر».

ونستخلص من بعض نصّ طه حسين أنّ الأندلسيّين كانوا منصرفين بإعجابهم الشديد إلى المثقّفين المشارقة، ممّا حزّ في نفْس ابن بسّام القرطبيّ فحمَله على أن يؤلّفَ ما يؤلّفُ لإثبات الذات، ويُظهر للمشارقة بعض ما لدى المغاربة، وكأنّه كان يريد أن يُنْشد مع الشاعر العربيّ القديم، حجَل بنُ نَضْلَةَ الباهليّ:

جاء شَقيقٌ عارضاً رُمْحَه

إنّ بني عمِّك فيهمْ رِماحُ!

أراد ابن بسّام، إذن، أن يثبت للمشارقة فضل المغاربة، من أهل الأندلس، فألّف كتابه الجميل. ولولا هذا الكتاب لضاع، في الحقيقة، من نصوص الأدب الأندلسيّ شعريّهِ ونثريّهِ شيء كثير.

مظاهر من تفوّق المغاربة بعد مرحلة التّأثّر الأولى بالمشارقة

والحقّ أنّ العلماء المغاربة حاولوا التّفوّق في بعض المجالات التي قصّر فيها المشارقة، بعد مرحلة الاستيعاب والإعجاب معاً، ومن ذلك تفرُّدهم بتأسيس مدرسة نحويّة ولغويّة لعلّ أهمَّ رجالاتها

أبو الحسن عليّ بن أحمد بن سيده المتوفّى عام ٤٥٨ للهجرة الذي يقول فيه -مع الأزهري- محمّد بن مكرّم بن منظور صاحب معجم «لسان العرب»: «ولم أجِد في كتب اللّغة أجمل من تهذيب اللّغة لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، ولا أكمل من المحكم لأبي الحسن عليّ بن إسماعيل بن سيده الأندلسيّ، رحمهما اللّه. وهما من أمهات كتب اللّغة على التحقيق، وما عداهما، بالنسبة إليهما، ثنِيّات الطّريق» فجعل ابن منظور ابن سيده في طبقة الأزهريّ.
ومنهم علي بن محمد بن عليّ بن محمد نظام الدين أبو الحسن المعروف بابن خروف المتوفّى عام ٦٠٩، وعمر بن محمد بن عمر بن عبد الله الإشبيليّ المعروف بالشَّلَوْبِين المتوفّى عام ٦٤٥، وأحمد بن عبد الرحمن بن محمد بن سعيد بن حُرَيْث بن مَضَاء الذي خالف النحاة في كثير من المسائل، واتّهمهم بالحشْو الذي أفضى إلى إتخام النحو العربيّ بقواعدَ قد لا يحتاج إليها المستعمِل، وتوقّف، خصوصاً، لدى مسألة العامل وحاول أن يُبطلها جملةً وتفصيلاً، وعدّها من تكلّف النحاة وتمحّلاتهم، وذلك في كتابه «الرّدّ على النحاة». وقد خالفه في ذلك نحويّ أندلسيّ آخرُ وهو ابن خروف على سبيل المناقضة في كتابٍ عنوانُه: «تَنْزيه أئمّة النّحو، عمّا نُسِبَ إليهم من الخطأ والسَّهو». ولَمّا بلغ ابنَ مَضَاء ذلك قال: «نحن لا نبالي بالكِباش النّطّاحة، وتعارِضنا أبناءُ الخرفان»! وحُقَّ لِمَنْ يُنزّه النّحاة عن الخطأ أن يقالَ فيه بعضُ ذلك!...

ومنهم أيضاً يحيى بن مُعْطٍ بن عبد النور أبو الحسن زين الدين الزّواوي المتوفّى عام ٦٢٨. وألفيّة ابن مُعْطٍ هي أوّل منظومة مؤلّفة من ألف بيتٍ في النحو العربيّ نسج عليها ابن مالك فيما بعد، وهو مغربيّ آخر استقرّ بدمشق وتوفي بها.

وكان ابن معطٍ آيةً في حفظ اللّغة العربيّة حتّى إنّ كتب التراجم تذكر أنّه كان يحفظ معجم الصحاح للجوهري عن ظهر قلب، وقد نظم كثيراً من الكتب لتيسير التّعلّم على النّاس. وناهيك أنّ محمد

بن مالك يُثني عليه بعد أن زعم أنّ ألفيّته تفوق ألفيّة ابن مُعطٍ حين يستدرك في مقدّمة ألفيّته قائلاً:

وهْو بِسَبْقٍ حائزٌ تفضيلاَ

مُستوجِبٌ ثنائيَ الجميلاَ

ومنهم أبو عبد اللّه جمال الدين محمد بن عبد اللّه بن مالك المولود بالأندلس عام ٦٠٠ والمتوفّى بدمشق عام ٦٧٢ صاحب الألفيّة الثانية في النحو، وصاحب المؤلّفات النحويّة واللّغويّة الكثيرة، وهو الذي لم يذهب إلى المشرق إلاّ بعد أن كان جلس في النحو لأبي علي الشَّلَوْبِين في إشبيلية. وهو أحد أكبر عمالقة النحو العربيّ إطلاقاً، وربما كان ابن مالك أنحى من كلّ النّحاة بعد سيبويه. ومنهم أبو عبد اللّه محمد بن محمد بن داود الصنهاجيّ بن آجرّوم (٦٧٢-٧٢٣) صاحب متن الآجروميّة الشهير، الذي وُلد في العام الذي تُوُفّي فيه ابن مالك فقيل من بعدُ: توفّي نحويّ، وولد نحويّ آخر!... وهو متن نحويّ مركّز وضعه في أهمّ قواعد النحو العربيّ تعلّمتْ منه أجيال متعاقبة طوال القرون الأخيرة في بلاد المغرب كلّها. والآجرومية هي أوّل كتاب يطبع باللّغة العربيّة في إيطاليا، وقد شرحه عالم نحويّ آخر كبير هو أحمد بن عليّ بن منصور البجائيّ (نسبة إلى بجاية) الذي انتقل إلى المشرق فكان يدرّس بالقاهرة، وتوفّى سنة ٨٣٧ للهجرة... فهؤلاء يشكّلون مدرسة نحويّة كبيرة في اللّغة العربيّة. وكلّ منهم خدم العربيّة على نحو أو على آخر خدمة جُلّى، مع تفاوت بينهم في القيمة المعرفيّة، ودرجة التّأثير. ونستخلص من ذلك أنّ تأثير النّحاة المشارقة في المغاربة في المرحلة الأولى لم يظلّ تأثيراً عقيماً، بل بعد مرحلة التّأثّر والاستيعاب، انتقل النحاة المغاربيّون إلى مرحلة التنظير والإبداع. والحقّ أنّ عدد النّحاة في بلاد المغرب كثير، ولكنّا اجتزأنا بأشهرهم وأكثرهم تأثيراً.

ولو انصرف الذهن إلى الفقه الذي أخذه المغاربة عن موطّأ

مالك بن أنس المتوفّى سنة ١٧٩ للهجرة (وهو من تابعي التابعين) لألفيناهم، بعد أن هضموا مسائلها التي اتّخذتْ سبيلاً وسطاً بين التساهل والتشديد، ينبرون إلى تلخيصها بشكل تعليميّ برّز فيه المغاربة والأندلسيون وهو نظّم الكتب الفقهيّة والنحويّة والمنطقيّة والْمُعجميّة وغيرها في منظومات تختصر مطوّلاتها، وتقيّد مُطْلَقاتها... ولكن قبل ذلك كان المفكّر العالميّ الفقيه الفيلسوف الطّبيب محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبيّ (٥٢٠-٥٩٥) ابتدع ضرباً من الكتابة الفقهيّة في كتابه «بداية المجتهد، ونهاية المقتصد»، لم يُسبق إليها. وتقوم منهجيّته فيه على عرْض المسألة الفقهيّة كما وردت في أصل مذهب الإمام مالك، ثمّ لا يزال يتابعها لدى أئمّة المذاهب الأخرى وكبار فقهائها، مع تبيان المستندات التي استندوا إليها في إقامة مذاهبهم من الحديث خصوصاً وذلك كلّه من أجل نبْذ التقليد، والدّعوة إلى الاجتهاد الواعي... لأنّ الفقهاء كادوا ينسَون الأصول فظلّوا يذكرون آراء الفقهاء المتأخّرين، دون الرجوع إلى أصول الشريعة الإسلاميّة (القرآن والحديث). وكانت الغايةُ من تأليف كتاب ابن رشد تِبيانَ أسرار الاختلاف بين أئمّة المذاهب الأربعة القائم على الاختلاف في تأويل الأحاديث النبويّة وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلّم. وقد أظهر فيه من سَعة الاطّلاع، ومن التبحّر في الفهم والمقارنة بين المذاهب والنّصوص ما لم يأْتِهِ إلاّهُ. وهو ضرْبٌ من الإبداع الفقهيّ جديد عجيب.

ولم يجتزئ ابن رشد بذلك حتّى نظم متناً فقهيّاً أطلق عليه «مقدّمة» على مذهب الإمام مالك شرحها محمد بن إبراهيم التّتائيّ.

ومن الفقهاء الذين كان لعملهم تأثير كبير، وقد حذا في سيرته التعليميّة حذو ابن رشد، أبو محمد عبد الواحد بن أحمد بن عليّ بن عاشر الفاسيّ الدّار، الأندلسيّ الأصل، المالكيّ المذهب، المتوفى عام ١٠٤٠ للهجرة حين نظم أهمّ قواعد الفقه في أربعة عشر بيتاً

وثلاثمائة بعنوان: «المرشد المعين، في الضروريّ من علوم الدّين».
في حين نجد أبا محمد عليّ بن أحمد بن حزم الظاهريّ المولود في قرطبة سنة ٣٨٤ للهجرة والمتوفّى سنة ٥٤٨ نجده يبدع في كتابة كتابه: «الفِصَل، في الملل والأهواء والنّحل»، وهو أوّل كتاب في تاريخ الأديان المقارنة.

وعلى الرغم من أنّ ابن حزم خالف الجماعة حين أنكر القياس في الفقه مع مجموعة من العلماء فإنّه ترك آثاراً على الاجتهاد في الفقه بالذهاب إلى تأويل النّصّ الشرعيّ على ظاهره. ويزعم ابن خلدون أنّ مذهب الظّاهريّة درَس على عهده، وأنّ كتب ابن حزم كان يُحظر بيعُها في الأسواق. ونحن الذي يعنينا هنا أنّ الفقه المالكيّ الذي اقتصر في بداية أمره بالأندلس والمغرب على العبادات، انتقل إلى المستوى اللاّهوتيّ «التيولوجيا»، فانتقل الناس من مجرّد الحفظ والفهم، إلى مستوى الإبداع والنّقد، والخوض في ماهيات الأديان، وفضح الإسرائيليّات كما في «الفِصل»... وببعض ذلك يتبيّن أنّ المدرسة الفقهيّة ببلاد المغرب ابتدأت بالتقليد والتحصيل، ثم الفهم والاستيعاب، ثم الانتقال إلى الإبداع على غرار تفسير القرآن للقرطبي، كتابات ابن رشد في تأصيل الفقه (بداية المجتهد، ونهاية المقتصد)، وابن حزم على طريقته في فهم النّصوص على ظاهرها (الفِصل، في الملل والأهواء والنحل).

ونختم هذه العجالة التي تتناول العلاقة الثقافيّة بين المشرق والمغرب، بما أبدعه عالمان مغربيّان كبيران: أحدهما عبد الرحمن بن خلدون في مقدّمته العجيبة التي كتبها بضواحي تاهرت بالجزائر. فهي أوّل عمل في التاريخ البشريّ يتناول نظريّة العمران، أو فلسفة الاجتماع، فكان فكراً متفرّداً في التّاريخ وثب به إلى العالَميّة والخلود. ولكن من السذاجة أن يعتقد معتقد أنّ ابن خلدون بنَى نظريّة العمران وفلسفة التاريخ على عدم، وانطلق فيها من فراغ ثقافيّ جدْب، بل إنّا نعتقد أنّ الكتابات التاريخيّة السابقة في

المشرق العربيّ انطلاقاً من ابن إسحاق، وابن سعد الزهريّ في «كتاب الطبقات الكبير» إلى المسعودي (مروج الذهب، ومعادن الجوهر)، إلى أبي جعفر محمد بن جرير الطبريّ في كتابه «تاريخ الأمم والملوك»، إلى أبي الفدا إسماعيل بن كثير في كتابه: «البداية والنهاية»... قد تكون هي التي ألهمتْه -بالإضافة إلى تجاربه ومشاهداته وتأمّلاته- بأن يبنيَ على أنقاضها، وقد نقَد كثيراً منها، ما بنى.

وأمّا العالم الآخر فهو أبو الحسن حازم القرطاجنّي المتوفّى بتونس سنة ٦٨٤ للهجرة الذي أبدع في النقد الأدبيّ في كتابه: «منهاج البلغاء، وسراج الأدباء»، وذلك بعد أن كان تشبّع بكل النظريّات والأفكار والآراء التي بذلها النقاد والبلاغيّون المشارقة انطلاقاً من مقدّمة ابن قتيبة في كتابه: «الشعر والشعراء»، إلى عبد القاهر الجرجاني في كتابيه «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز»، إلى علي بن عبد العزيز الجرجاني في كتابه: «الوساطة بين المتنبي وخصومه»، إلى قدامة بن جعفر في كتابه «نقد الشعر»، إلى ابن الأثير في كتابه «المثل السائر، في أدب الكاتب والشاعر»، وربما تأسيساً على بعض جهود ابن رشيق في العمدة أيضاً...

وكذلك ابتدأت الثقافة المغربيّة تلميذةً للثقافة المشرقيّة تُقلّدها طوراً، وتحاكيها طوراً آخر، ثم بلغت مرحلة الاستيعاب والتّفهم، وبعدها انطلق المغاربة إلى إبداع حقيقيّ أثرى الثقافة العربيّة فأضاف إليها في الفلسفة والطّب والفقه والنحو والمعجميّة والنقد والتاريخ وفلسفة الاجتماع.

دور المشارقة في نشر اللّغة العربيّة في الجزائر

إنّنا نفترض، في غياب الكتابات التاريخيّة الدقيقة عن هذه المسألة أنّ اللّغة العربيّة في الجزائر ابتدأتْ في الانتشار والشيوع بين السكّان انطلاقاً من أواخر النصف الأوّل من القرن الثاني للهجرة على الأقلّ، وذلك حين وقع تأسيس الدولة الرستميّة التي

آثرت لغة الدين الإسلاميّ، والقرآن: لساناً لها لاتّفاق الجزائريّين يومئذ عليها، على أساس أنها الأداة المعرفيّة التي تمكّنهم من الإلمام بالشريعة الإسلاميّة وأصولها بوجه مباشر، بالإضافة إلى أنّ العربيّة كانت اللّغة الأولى في العالم، بالإضافة إلى أنّها كانت تتيح لهم الإفادة من الثقافة العربيّة المشرقيّة الرفيعة التي كانت في أزهى عصورها، بالإضافة، أيضاً، إلى أنّها تتيح للدولة الرستميّة أن تقيم علاقات «مفهومة» مع الدولة الأمويّة في الأندلس. ونفترض أيضا أنّ انتشار العربيّة في الجزائر مكّن له النشاط التعليميّ المتجسّد في تلقين الفقه، وتفسير القرآن، وتأويل الحديث، وتحفيظ نصوصهما للناشئة أساساً، وتنشيط البعثات العلميّة إلى بلاد المشرق. وكلّ ذلك له علاقة وُثْقى بدور المشرق العربيّ في نشر اللّغة العربيّة بالجزائر.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّه لا ينبغي أن يُنْظَرَ إلى هذا الدّور نظرة مباشرةً فيقعَ الحديثُ عن الكتّاب والأدباء والمعلّمين المشارقة الذين ذهبوا إلى الجزائر لتعليم اللغة العربيّة في عهد الاستقلال (أي ابتداءً من سنة ١٩٦٢)، فلو انطلقنا من هذه الرّؤية لخشينا أنّنا نغمط حقّ المشارقة في الاضطلاع بهذا الدّور، لأنّنا، حينئذ، لانأتي إلاّ على ذكْر أحَدِ وجهَي هذا الدور، دون ذكْر الوجه الآخر الذي قد يكون أعمق وأخصب. من أجل ذلك ارتأينا أن نعود بجوهر هذه المسألة إلى أصلها الأوّل لكي نحاول الإلمام، ولو بإيجاز شديد، ببعض أطرافها.

كيف وقع تعريب الجزائريّين في العهود الأولى من اعتناق الإسلام؟

لعلّ من حقّ منهج التفكير العلميّ علينا أن نثير طائفةً من الأسئلة عن هذه القضيّة مثل: متى عرفت الجزائر أوّل حركةٍ لتعلّم اللّغة العربيّة تمّ استعمالها في حياتها الثقافيّة، ثم في حياتها اليوميّة والعامةّ معا، والحال أنّ سكّانها الأصليّين هم أمازيغيّون؟

وهل صاحَبَ نشْرُ اللّغة العربيّة نشراً منهجيّاً الفتحَ الإسلاميّ للجزائر الذي وقع الشروع فيه منذ عهد الخليفة الراشديّ الرابع؟ وكيف تمّ نشر اللّغة العربيّة على نحو واسع فإذا الجزائر قطرٌ يتحدّث العربيّة كأيّ قطر عربيّ آخر مشرقاً ومغرباً؟ ثمّ كيف استطاعت العربيّة أن تستأثرَ بألسنة الجزائريّين على حساب اللّغة الأصليّة -تامازيغت- دون «تبشير لغويّ»، ودون استعمال أيّ وسيلة ضغطٍ على النّاس لينسلخوا عن لغتهم الأصليّة ويتعلّموا لغة القرآن، ولغة العالم الأولى يومئذ، فإذا هي تزيلها من ألسنة الجزائريّين إلاّ ما كان من منطقة القبائل وما يجاورها؟ ثمّ لِمَ انقرضت الأمازيغيّة من ألسنة الجزائريّين الأصليّين في أرجاء مختلفة من القطر الجزائريّ وانحصرتْ في هذه المنطقة وحدها؟...

لقد كانت أوّل مبادرة منهجيّة لاستعمال اللّغة العربيّة هي التي تمّت في أجهزة الدولة الرستميّة بمدينة تاهرت وما كان تابعاً لها من أقاليم، كما ذكرْنا ذلك منذ حين. وعلى الرغم من أنّ مؤسّس الدّولة عبد الرحمن بن رستم كان فارسيّاً في عِرقه، وأسس دولته في بيئة بربريّة، فإنه كان عربيّاً في لسانه. ولقد رأى بذكائه ودهائه أنّ الفارسيّة لم تثبت في المشرق، فكيف يمكن أن تثبت في بلاد المغرب، وأنّ التاهرتيّين -وكلّ سكّان إفريقيا الشماليّة- أصبحوا يدينون بالإسلام الذي دستوره القرآن، فقرّر اللّغة العربيّة لغةً رسميّة في دواليب دولته الفتيّة. وتلك أكبر مبادرة لتعريب الجزائر في التاريخ المبكّر. (قامت الدولة الرستميّة في تاهرت فيما بين ١٤٦-٢٩٦ للهجرة). ولقد ثبت أنّ بعض أمراء بني رستم، منهم أبو حاتم، كانوا يشجّعون العلماء والشعراء والمثقفين، فكانت «وفود الخطباء والشعراء» لا تزال تقوم «بين يديه، تعدّد أياديَه، وتنشر مناقبه». وواضح أنّ اللّغة الأدبيّة التي كان الشعراء والخطباء والعلماء يخاطبون بها أبا حاتم الرستمي كانت هي العربيّة، مما يدلّ على بكور استعمال اللّغة العربيّة في الجزائر.

وأمّا المبادرة الكبرى الأخرى، الحقيقيّة، فلم تكن إلاّ باكتساح قبائل بني رياح، وبني سليم، وبني هلال المغربين الأدنى والأوسط (تونس والجزائر حالياً)، فتصاهروا مع الجزائريّين وتخالطوا معهم فوقعت المعايشة الشعبيّة، وهي السيرة التي أفضت إلى تعريب الجزائر تعريباً كاملاً فيما عدا المناطق الجبليّة ومنها منطقة القبائل حيث لم تصلها القبائل العربيّة المهاجرة، لإيثارها المقام في السهول من وجهة، والمناطق الصحراويّة أو الشبيهة بها من وجهة أخرى. وقد وقعت هذه الهجرة الكبرى من مصر إلى نحو إفريقيا الشماليّة في بداية القرن الخامس الهجري، كما ذكر ذلك ابن خلدون على الرغم من أنّه ذكر هذه القبائل بسوء كثير، زاعماً أنّها كانت تخرّب العمران، وتقوّض البنيان، وأنّ بلاد المغرب كابدت الأمرَّيْنِ منها حيث دمّرتْ كلّ عمرانه بعد أن مضى عليها فيه ثلاثةُ قرون ونَصف (إلى عهد ابن خلدون). ونحن لا ندري ما منع ابنَ خلدون مِن أن ينظر إلى النتائج الحسنة التي تولّدتْ عن استيطان هذه القبائل أرض المغرب العربيّ؟ وهل كان يمكن أن يتعرّب المغاربة، والجزائريّون خصوصاً، بتلك السرعة لولا هذه القبائل العربيّة التي شاء القدر أن تكون هجرتها إلى إفريقيا الشماليّة بمنزلة الفتح الثاني، والنهائيّ: الأوّل اقتصر على نشر الإسلام، والآخر امتدّ إلى نشر لغة القرآن؟...

أثر الرحلة في نشر اللّغة العربيّة في الجزائر

لقد «ظلّت الرحلة في طلب العلم مظهراً مشرّفا ونبيلاً في الثقافة العربيّة الإسلاميّة حيث ظلّ الناس يتبادلون الرحلة من المشرق إلى المغرب، ومن المغرب إلى المشرق خصوصا، للكُروع من ينابيع المعرفة، والسماع من أكابر العلماء والمفكّرين ومُجالساتهم، ومناقشاتهم، فيما كان يعرض لهم من مسائل العلم، وقضايا المعرفة. ويبدو أنّ تقاليد التعليم على تلك العهود كانت تُؤْثِر السماع من أفواه العلماء على قراءة كتبهم، فكان المتعلّمون، أو قل: طُلاّب العلم

على الأصحّ، يلتمسون مشافهة الرجال، والاتّصال بهم شخصيّاً. وكانوا يفتخرون بذلك ويتباهَوْن...

ولعلّ أوّلَ رحلةٍ، احتفظ بها التاريخ، قام بها مثقّف جزائريّ إلى بلاد المشرق، تلك المتجسّدة في رحلة بكر بن حمّاد الزناتيّ الذي كان باكر إلى النهوض بهذه الرحلة إلى بغداد وهو في سنّ السابعة عشرَ ربيعاً. والحقّ أننا لا نعرف كبير شيء عن خلفيّات هذه الرحلة ودوافعها الحقيقيّة، فهل كانت ضرْباً من الهروب من مدينة تاهرت خشية بعض الاضطهاد المذهبيّ؟ أم أنّ دوافعها كانت معرفيّة خالصة؟ وأيّاً كان الشأن، فإنّ المساءلة الأولى تظلّ مجرّد افتراض حتى تُثبتَها الوقائع التاريخيّة التي صمتت عن الكثير، ولم تفصح إلاّ عن القليل، ولا نحسبها ستنطق في يوم من الأيام فتخبرَنا بحقائق الأشياء التي بعُدَ عهدها بنا، وعهدُنا بها...».

لقد كنّا ذكرنا في بعض هذه الكلمة، من قبل، أنّ بكر بن حمّاد التاهرتيّ ذهب إلى بغداد وهناك تفتّقت قريحته لقول الشعر، كما روى الحديث عن علمائه فسمع بالمشرق ابن مسدّد، وعمرو بن مرزوق، وبشر بن حجر، فكان بتاهرت من حفّاظ الحديث، وثقات المحدّثين المأمونين، حتى أصبح فيه حجّة، فكان الأندلسيون يرتحلون إليه بأعداد كثيرة حين كان مدرّساً بالقيروان لرواية الحديث عنه. ثمّ نشطت رحلة المغاربة إلى المشرق لطلب العلم، ومن ذلك رحلات الجزائريّين لهذه الغاية نفسها، فلم يكن المثقف الجزائريّ يعدّ نفسه مثقّفاً مكتمل الثقافة إلاّ إذا قام بالرحلة إلى بلاد المشرق ليحجّ ويتّصل بالعلماء المشارقة. ولقد ظلّت هذه السيرة قائمةً إلى النّصف الأوّل من القرن العشرين حيث نجد أكبر الكتّاب الجزائريّين ومفكّريهم ينهضون بهذه الرحلة أمثال الشيخ الطّيّب العقبي الذي ذهب مع والده إلى الحجاز فجاور في المدينة المنوّرة زمناً طويلا وعلّم في حرَمها النبويّ. كما تولّى في مكّة انطلاقاً من سنة ١٩١٣ رئاسة تحرير جريدة «القِبْلة» خلفاً للمفكّر الإسلاميّ محبّ الدين

الخطيب، كما تولّى في الوقت نفسه إدارة المطبعة الأميريّة، قبل أن يعود بعد الحرب العالميّة الأولى، وهو مؤسس لمجموعة من الصحف منها «الإصلاح». وكان العقبيّ شاعراً وكاتباً ومصلحاً دينيّاً جميعاً. ولا يقال إلاّ بعض ذلك في أحمد رضا حوحو الذي اغتاله الفرنسيّون عام ١٩٥٦ -وهو أوّل قاصّ ومسرحيّ وروائيّ يكتب باللّغة العربيّة الفصحى أعماله الأدبيّة- فقد رحل إلى الحجاز وظلّ يحرّر في مجلّة «المنهل» قبل أن يعود ليؤسّس جريدة «الشُّعلة» بقسنطينة، ويصبح أميناً عامّاً لمعهد ابن باديس الذي كان المؤسسة الوحيدة التي كانت تعلّم اللّغة العربيّة في أعلى مستوياتها (١٩٤٧-١٩٥٦ وهي السنة التي أغلقه فيها الفرنسيّون) في الجزائر على عهد الاستعمار الفرنسيّ.

وأمّا محمد البشير الإبراهيمي فقد انتقل إلى الحجاز فجاور في مكة والمدينة، وهنا تعرّفَ الأستاذَ عبد العزيز الرشيد، والعلاّمة أحمد بن الأمين الشنقيطي فكانوا يتناشدون الأشعار، ويتبارَون في استظهار نصوص المعلّقات أيّهم أكثر حفظاً لها... ثمّ علّم بدمشق حيث يزعم جميل صليبا، وهو أحد تلامذته بالمدرسة السلطانيّة بدمشق، أنّ محمّداً البشير الإبراهيمي هو الذي حبّب إليه ولصِحابه، تعلّم اللّغة العربيّة، وتذوُّق آدابها إذ يقول: «أُعْجِبنا بسَعة علمه، وقوّة ذاكرته، واستقامة منهجه، لأنّه كان يُمْلي علينا قصائد المتنبي والبحتري وأبي تمام على ظهر القلب من أوّلها إلى آخرها، ويقرّب معانيَها منّا بالتفسير المحكم، والشرح الدّقيق، والتحليل الأدبيّ الجميل حتّى ولّد في نفوسنا حبّ اللّغة العربيّة وآدابها»، وذلك قبل أن يعود إلى الجزائر ليرأس تحرير جريدة البصائر (١٩٤٧-١٩٥٦)، وهي أعلى الجرائد الجزائريّة لغةً، وأجملها أسلوباً، في الجزائر -على عهد الاستعمار الفرنسيّ- على الإطلاق، وليرأس جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين خلَفاً لعبد الحميد ابن باديس الذي لم تكتمل شخصيّته العلميّة وتتبلور

ملامح التفكير الإسلاميّ لديه، هو أيضاً، إلاّ بعد أن رحل إلى الحجّ، وجاور في المدينة، قبل أن يعُوجَ على الأزهر فيتّصل برجالاته، ومنهم الشيخ بخيت، وهو عائد في طريقه إلى الجزائر حيث أسس أشهر مجلّة فكريّة في مدينة قسنطينة على عهد الاستعمار الفرنسيّ، وهي مجلّة «الشهاب» (١٩٢٥-١٩٣٩).

والحقّ أنّ الرحلّة العلميّة التي ابتدأت بالشاعر بكر بن حمّاد التاهرتيّ ظلّت مستمرّةً فكان بعض العلماء يقومون بهذه الرحلة ليتشبّعوا بالعلم في حواضر الثقافة العربيّة الأصيلة، ولاسيما دمشق وبغداد، والمدينة، فكانوا يعودون لتعليم ما تلقّوه في مراكز الثقافة والعلم في الجزائر. غير أنّ بعضهم، إن لم نقل كثيراً منهم، كانوا يستعذبون الإقامة في بلاد المشرق فلا يعودون (ابن منظور الذي ظلّ بمصر حتّى توفّي فيها، وابن مُعْطٍ الزواويّ الذي لم يمنعه أصله البربريّ من أن يتفوّق في العربيّة والنحو فيصبح فيهما حجّة، فيكتب ألفيّة في النحو بزّتها، من بعد ألفيّة مغربيّ آخر هو ابن مالك... فقد استسعد الإقامة بدمشق حتّى توفي بها...). وما ذكرْناه هو مجرّد تمثيلٍ لأحوال كِثَارٍ.

إنّ الحديث عن دور المشارقة في نشر اللغة العربيّة، في الجزائر، لا يمكن البدء به، بكيفيّة فطيرة، من بعثات التعليم المشرقيّة التي وقعت في عهد الاستقلال، والتي سنتناولها لاحقاً، في هذا الحديث... إذ لو لم تكن هذه الصلات الثقافيّة قويّة منذ العهود الأولى للفتح الإسلاميّ لبلاد الجزائر، وذلك باستجلاب الكتب من بلاد المشرق قبل الشروع في التّأليف لَما انتشرت اللّغة العربيّة على النحو الذي اغتدى الجزائريّون في معظمهم يتحدّثون اللّغة العربيّة حيث تعرّب السكّان بمحض إرادتهم منذ القرون الأولى بعد الفتح. وناهيك أنّ الدّولة الرستميّة كانت تستجلب أمهات الكتب من بلاد المشرق حيث «كان الرستميّون يجتهدون في نقل كلّ ما يصدر من كتب ذات شأن في الشرق العربيّ، حتّى إنّ عبد

الوهاب بن عبد الرحمن الرستميّ اشترى من البصرة في دفعة واحدة حِمْلَ أربعين بعيراً من الكتب، وهي الأحمال التي نقدّرها بالوزن العصري بما لا يقلّ عن عشرة أطنان من الكتب ابتِيعت من البصرة في مجرّد دفعة واحدة...

ولقد أُودعت هذه الكتب وسَواؤُها، قبلها أو بعدها، في أوّل مكتبة عموميّة أُسّست في تاهرت، وهي المكتبة التي أُطلق عليها: «المعصومة».

واستخلاصاً من بعض ما تقدّم يتبيّن لنا أنّ دور المشارقة في نشر اللّغة العربيّة في الجزائر ابتدأ منذ القرن الأوّل للهجرة وظلّ مستمرّاً تحت أشكال مختلفة، وبوسائل متنوّعة: إمّا بالكتب التي كانت تستجلب من المشرق، وإمّا بالبعثات التي كانت تذهب إلى المشرق لتتعلّم، فتعود إلى الجزائر لنشر العربيّة ومن خلالها المعرفة والثقافة، وإمّا بما تمّ من استقرار بعض أوائل الفاتحين العرب على الرغم من ضآلة المعلومات التي تُثبت ذلك...

إسهام المدرّسين المشارقة في نشر اللّغة العربيّة في الجزائر

لقد سبق لنا التّأسيس لهذه المسألة من خلال عرض تاريخيّ وجيز لمسيرة انتشار اللّغة العربيّة في الجزائر فلم يمضِ القرن الثاني للهجرة حتّى أصبح في الجزائر شعراء باللّغة العربيّة. ولم يمض على ذلك إلاّ قرون حتّى أصبح الجزائريّون ينظّرون للنّحو العربيّ من خلال نحويّهم الكبير ابن معطٍ، وبعده أحمد بن عليّ ابن منصور البجائيّ... وجاء العصر الحديث فكان الأمير عبد القادر يقاوم المحتلين الفرنسيين بالسيف والشعر، حتّى شبّهه بعض الدارسين الجزائريين بمحمود البارودي. وجاء القرن العشرون فتوسعت الرحلة العلميّة إلى المشرق وتعددت، كما أسهم توزيع الكتب والمجلاّت التي كانت تصدر بالمشرق في ازدياد انتشار العربيّة، بالإضافة إلى بعض الرّحلات الثقافيّة التي قام بها المشارقة منذ بداية القرن العشرين إلى الجزائر، ومن أهمّها إطلاقاً زيارة الشاعر

أحمد شوقي التي كانت سنة ١٩٠٣ فيما نحسب، ولكنّه لم يجشّم نفسه تكلّف الاتّصال بالمثقفين الجزائريّين «ولم يتصل هؤلاء به أيضاً، فتلاوم الطّرَفان بعد فوات الأوان»، فاتهم هو الجزائريّين بأنهم كانوا يجهلون اللغة العربيّة، من حيث اتهموه هم بأنّه تسرّع في حكمه فلم يكن فيه منصفاً، إذ استدلّ على الشعب الجزائريّ بمسّاحي الأحذية منه! على عكس الشيخ محمد عبده الذي زار الجزائر عام١٩٠٥ (أي في السنة التي تُوفي فيها)، وألقى دروساً ببعض مساجدها، كما أقام علاقات طيّبة مع بعض علمائها منهم الشيخ عبد الحليم بن سماية، وراسله من القاهرة.

ولقد أفضى تلقّي المنشورات المشرقيّة من مجلات وكتب، بانتظام، إلى تأسيس صحف عربيّة أنافت على الخمسين في النصف الأوّل من القرن العشرين. كما أثارت شدّة عناية الجزائريّين بالكتب المشرقيّة غيرة بعض المثقفين الجزائريّين فكتب فرحات الدراجي مقالة بعنوان: «كلمة عتاب إلى إخواننا الشرقيّين» وقد كتب ذلك حين لاحظ أنّ بعض المشارقة يخطئون في كتابة أكبر المدن الجزائريّة فيطلقون على وهران «أُورَان»، وعلى قسنطينة «قُسنطين»! في حين يذهب أبو يعلى الزواوي وهو أحد الذين ارتحلوا إلى المشرق العربيّ وأقاموا فيه طويلاً، يذهب إلى أبعد من ذلك حين يكتب مقالة حامية بعنوان: «اشتغالنا بالشرق أنسانا أنفسنا»!(٤٨)

ولعلّ كلّ هذه الكتابات وهذه العلاقات تبرهن على أنّ المشرق العربيّ كان حاضراً في أذهان الجزائريّين، وأنّ ذلك لا يعود إلى تأثير هذا المشرق فيهم، فكان طبيعيّاً حين نالت الجزائر استقلالها في صيف سنة ١٩٦٢ أن تستعين بالإخوة العرب في المشرق في نشر اللّغة العربيّة وتدريسها للناشئة الجزائريين، فلم يقصّر الإخوة المشارقة في ذلك. فقد توافدت على المدارس الابتدائيّة والثانويّة الجزائريّة -ثمّ الجامعة فيما بعد ذلك- لنشر اللّغة العربيّة منذ

سنة ١٩٦٢ أعداد غفيرةٌ من المشارقة: من السعوديّة، والكويت، وسورية، ولبنان، والأردن، ومصر، ومن بلاد المغرب أيضاً (المغرب، وتونس).

ولا نبرح نلتقي مع المدرّسين العرب الذين جاءوا إلى الجزائر بدوافع قوميّة نبيلة، هنا وهناك فنعطّر باللّقاء الذكرى.

ولا يسعنا إلاّ أن ننوّه بالكويت الشقيق الذي كان رصد هبات لأداء مرتبات موظّفيه من مدرّسين وأطباء وغيرهم للفترات التي كانوا يقيمونها بالجزائر للنهوض بوطنهم الثاني بعد أن تعرّض لأبشع احتلال في التاريخ. وليس ذلك فحسب، بل إنّ الكويت كان من أسبق البلدان العربيّة التي خصّصتْ منحاً للطّلاب الجزائريّين كما ذكر ذلك الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، «فقد قرّرت رئاسة المعارف بالكويت قبول عشرات من تلامذة جمعيّة العلماء الجزائريّين، على أن تكون أولى الدّفعات في هذه السنة (هي سنة ١٩٥٣) من خمسة عشر تلميذاً، ووصلني خطاب رسميّ بذلك». وقد تضاعف هذا العدد في السنوات اللاحقة بحيث أصبح الكويت أحد مقاصد الطّلاّب الجزائريّين لينهلوا العلم من مؤسساته التعليميّة بمنح كويتيّة سخيّة. وقد تخرّج بعض الشعراء باللّغة العربيّة من أولئك الطّلاّب منهم الشاعر الكبير محمد الصالح باوية...

وبفضل بعض هذه الجهود الكويتيّة ومعها جهود عربيّة ننوّه بها تارة أخرى، بهذه المناسبة، دون أيّ عقدة، حافظت الجزائر على عروبتها، وأصبح اليوم قريب من ثمانية ملايين من تلامذتها يدرُسون، في المدارس الجزائريّة، باللّغة العربيّة كزملائهم في العالم العربيّ مشرقاً ومغرباً. بل لقد أصبح عدد شعرائها وكتّابها الشباب، باللّغة العربيّة، لا يأتي اليوم عليهم الحصر! بعد أن كان النّاس يعتقدون أنّ الكتّاب في الجزائر لم يكونوا إلاّ باللّغة الفرنسيّة التي على الرغم من جهود بعض المُسنّين الذين لا يزالون يتعلّقون بالثقافة

الفرنسيّة في الجزائر، فإنّ هذه اللّغة الأجنبيّة بدأت مكانتها تتقلص، ولم يعد الشباب يُتْقنونها - ما عدا أبناء الذوات- كما كانوا من ذي قبل.

وإذا كانت الجامعات الجزائريّة انطلقت في تعليم موادّها أوّل مرّة بجيش عرمرم من الأساتذة الجامعيّين العرب من معظم الأقطار التي ذكرناها آنفاً، فإنّه لم يبقَ اليومَ منهم في الجزائر إلاّ بعض العراقيّين والفلسطينيين لأسباب إنسانيّة أكثر منها علميّة، وذلك لأنّ الطّلبة الذين تعلّموا على الأساتذة المشارقة في بداية أمر الجامعة الجزائريّة، على عهد الاستقلال، أصبحوا هم اليوم أساتذةَ جامعاتٍ. بل وجدنا كثيراً منهم يفدون اليوم على أقطار عربيّة مثل السعوديّة والأردن، وعُمان، والبحرين، وقطر... لتدريس طلاّبها اللّغة العربيّة! وتلك من أعظم ثمرات التعاون الثقافيّ بين المشرق والجزائر في نشر اللّغة العربيّة، والتضافر على تعليمها...

دور مجلة «العربي» في التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة

عبد الرحيم العلام *

لا يخفى على أحد الدور الكبير الذي تلعبه المجلات الثقافية العربية في بلورة العديد من أشكال وصور التواصل الثقافي بين المفكرين والمثقفين والمبدعين والقراء العرب، من مختلف الأجيال والأقطار.

ففي الوقت الذي كان فيه توزيع الكتاب العربي، ولايزال، دون المستوى المرتجى، كانت المجلات الثقافية العربية، التي تمكنت من عبور الحدود، تملأ بقوة فضاء التواصل والحوار الثقافي بين مثقفي الأقطار العربية، بل وتدعم هذا التواصل الثقافي وتحافظ عليه، سواء من خلال نشر المقالات والدراسات وتغطية الأنشطة والندوات المقامة هنا أو هناك، أو عبر التعريف بالإصدارات الجديدة في مختلف مجالات وحقول التعبير والمعرفة، عدا اهتمامها بمحاورة الفعاليات الثقافية والفكرية والأدبية والفنية في البلاد العربية، مما يساهم بشكل أو بآخر

* باحث وناقد أدبي من المغرب - وأمين اتحاد كتاب المغرب

في بلورة العديد من أشكال التواصل وتطويرها. وتعتبر مجلة «العربي»، في هذا الإطار، إحدى أهم المجلات الثقافية (والعلمية والتربوية والاجتماعية والفنية) العربية التي عملت، منذ عقود زمنية خلت، على بناء وتعزيز جسور التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة، وبشكل يتجاوز النخبوية فيما يتعلق بطبيعة هذا التواصل، وتلك إحدى ميزات مجلة «العربي» التي راهنت عليها منذ البداية، وتعمل على توسيع فضاء تلقيها، حيث كانت هذه المجلة، ولاتزال، تقرأ من قبل أكبر عدد من القراء في مجتمعاتنا العربية، وتساهم بالتالي في الوعي والتكوين الثقافي والمعرفي للقراء من مختلف الأعمار والشرائح الاجتماعية.

ويكفي أن نستحضر، هنا، مقطعا من كلمة للمرحوم د.أحمد زكي في افتتاحية العدد الأول من المجلة، لكي نلمس عن كثب أن «العربي» كانت بالفعل، ومنذ البداية، مجلة موجهة لكل العرب، كما في قوله: «ولقد كان جاز للعربي أن تتخذ لها منزلا، أي قطر من أقطار العروبة، فبغداد جازت، وجازت القاهرة ودمشق، وجازت الخرطوم والرباط وتونس، جاز كل بلد له اللسان العربي لسانا، والبيان العربي الناضج بعروبته بيانا». (العدد الأول، ديسمبر ١٩٥٨).

لقد كانت مجلة «العربي»، ولاتزال، من بين أهم المجلات الثقافية العربية التي كان لها دائما قصب السبق للاهتمام بطرح سؤال التواصل الثقافي والأدبي بين المشارقة والمغاربة، والاهتمام بالتعريف وتقديم كل ما قد يساهم في ردم تلك الهوة المفترضة بين جناحي الثقافة العربية في المشرق والمغرب العربيين، ومن ثم المساهمة في الحد من تلك الشكوى القديمة من انقطاع

التواصل، ليس فقط بين أقطار المغرب والمشرق العربيين، بل أيضا بين مختلف الأقطار العربية. فهي المجلة التي كانت لها الريادة في فتح المجال للحوار والتساؤل المؤثر حول أزمة الثقافة العربية ومستقبلها، والتفكير في الصيغ الناجعة لإخراج الثقافة العربية من المأزق الذي تتخبط فيه، بحيث ما فتئت مجلة «العربي»، سواء من خلال ركن «حديث الشهر»، في بعض حلقاته التي أمضاها رؤساء التحرير السابقون، أو عبر حلقاته التي يكتبها اليوم د.سليمان ابراهيم العسكري، أو من خلال مقالات هذا الأخير في ذلك الركن الثابت «فكر»، أو أيضا عبر رصد الكتب وتغطية الندوات التي تعنى بمقاربة أسئلة الثقافة العربية، والدفاع عن مختلف المشاريع الجادة في مجال التنمية الثقافية. كما تعمل مجلة «العربي» على التعرض والتصدي لكل القوى الجامدة الرافضة لحركات التغيير والتطور في مجتمعاتنا، بل إنها ما فتئت تدعو إلى قيام «مصالحة ثقافية عربية»، وإلى كل ما من شأنه أن يساهم إيجابيا في قيام نهضة وتنمية ثقافية عربية شاملة، خصوصا أن دولة الكويت، باعتبارها الراعية الأولى لهذه التنمية الثقافية على امتداد الوطن العربي – حتى قبل استقلالها – كانت دائما تجعل من بين أولوياتها التنموية مستقبل الثقافة العربية، في ظل التحولات والتحديات العالمية الجديدة. فهي الدولة التي استضافت في نفس العام الذي تأسست فيه مجلة «العربي» مؤتمر الأدباء العرب في دورته الرابعة، عدا استمرارها في توسيع الأفق الثقافي العربي وإثرائه وتعميم الثقافة الكونية، سواء عبر إصدارها للعديد من المجلات والدوريات والسلاسل الثقافية المؤثرة، أو عبر استضافتها للندوات والمؤتمرات الثقافية والفكرية والأدبية الكبرى،

وتنظيمها للأسابيع الثقافية في بلدان المشرق والمغرب العربيين.

الحضور الثقافي للمغرب العربي في مجلة «العربي»

لقد كانت بلدان المغرب العربي، كغيرها من الأقطار العربية الأخرى في المشرق العربي، حاضرة دائما في تفكير مجلة «العربي» حتى قبل أن تصدر المجلة، بما يعني أن التوجه الثقافي العربي للمجلة كان قائما بالفعل حتى قبل انتقالها من مجرد فكرة إلى حقيقة مضيئة. ويكفي أن نستعيد هنا إحدى حكايات مجلة «العربي» مع «المغرب الأقصى» تحديدا، لكي نلمس عن كثب أن مجلة «العربي» لم تكن، في البداية وهي مجرد فكرة، مرتبطة بالمركز الثقافي المشرقي فقط، بقدر ما وصلت سيرة تأسيسها إلى المغرب الأقصى، فقد كان الراحل د.أحمد زكي، بمناسبة زيارته للمغرب لحضور المؤتمر الإقليمي الأول للجان الوطنية العربية لليونسكو بصفته رئيسا للوفد المصري، قد تداول مع بعض المغاربة – قبل أن تصدر المجلة– في شأن تعيين مراسل لها من المغرب، فكان أن تم اقتراح اسم «عبدالهادي التازي» ليعمل مراسلا لمجلة «العربي» من المغرب...

وبالفعل، كان المغرب حاضرا في مجلة «العربي»، في البداية، من خلال فكرة تعيين مراسل لها، كما كان حاضرا فيها أيضا، منذ العدد السادس (عام ١٩٥٩)، بمقالة لعبد الهادي التازي عن «جامعة القرويين بفاس»، فكان هذا الموضوع الذي اقترحه عليه رئيس التحرير آنذاك د.أحمد زكي فاتحة خير على عبد الهادي التازي، بحيث سيشكل فيما بعد موضوع أطروحته لنيل درجة الدكتوراه من جامعة الإسكندرية...

كذلك أنجزت حرم د.عبد الهادي التازي الأستاذة ثريا بوطالب استطلاعا عن «المرأة في المغرب»، باقتراح من المجلة،

ونشر في العدد الحادي عشر (أكتوبر ١٩٥٩). ومن بين ما يمكن استنتاجه، للوهلة الأولى، من خلال هذه الذكريات، كما رواها د.عبد الهادي التازي في ركن «مرفأ الذاكرة» ضمن مجلة «العربي»، هو أن «المغرب العربي»، عموما، كان دائما حاضرا في قلب الانشغال الثقافي العربي للمجلة، بالرغم من بعد المسافة، وطبيعة الظروف التاريخية والسياسية والثقافية واللغوية التي كانت سائدة آنذاك في بلدان المغرب العربي، وتحديدا في المغرب والجزائر وتونس. ففي أحد الأعداد الأولى من المجلة، يحضر المغرب العربي، ممثلا، هذه المرة، بالجزائر، حيث حمل غلافه صورة من استطلاع ميداني عن جيش التحرير الجزائري.. وهو ما يعني أن التوجه الثقافي العربي (والمغاربي) للمجلة كان قائما منذ البداية، ولايزال مستمرا إلى اليوم، بالرغم من الصعوبات التي كانت تعوق أحيانا توزيع المجلة في البلاد المغاربية.

وفي كلام د سليمان إبراهيم العسكري، رئيس التحرير الحالي للمجلة، ما يزكي هذا الدور الذي قامت به مجلة «العربي»، منذ تأسيسها، حيث ساهمت، على حد تعبيره، «منذ بدايتها - قبل ظهور التلفزيون على وجه الخصوص - في تعريف القارئ العربي بالجزائر والمغرب وتونس وليبيا، وبقضايا النضال المغاربي، ضد الاستعمار الفرنسي، وسلطت الضوء على المدن المغاربية وما تعيشه من أنشطة اجتماعية ودينية وسياحية، فكانت «العربي» خلال سنوات الخمسينيات والستينيات والسبعينيات - وبعدها - مرآة صادقة لبلدان المغرب العربي» (حديث الشهر، العدد ٤٩٩ فاتح يونيو ٢٠٠٠). بل إن مجلة «العربي» كثيرا ما كانت تعاود إجراء الاستطلاع عن هذا القطر المغاربي أو ذاك، بروح

متوقدة، وبرؤية ثاقبة، وبتقنيات وأسئلة جديدة تساير التطور الذي يكون قد طرأ على أحد الأقطار العربية، أو غيرها، في مدنه ومعالمه وأجوائه الثقافية، وهي بذلك إنما تساهم في رصد الأوضاع العامة، عبر تتبعها لتغير المناخات الثقافية والاجتماعية في الأقطار العربية، بحيث سرعان ما تفاجئنا المجلة بتوجيه بوصلتها من جديد نحو هذا البلد أو ذاك، مما يساهم كذلك في التأريخ، بشكل غير مباشر هذه المرة، لسيرة تلك الفضاءات بموازاة مع تغير أمكنتها وتبدل أزمنتها أيضا.

مجلة «العربي» هي أيضا مجلة للوفاء والعهد، فعبد الهادي التازي الذي كانت المجلة قد عينته مراسلا لها بالأمس (من المغرب)، هاهي اليوم تكرمه (في الكويت) مع ثلة من المثقفين والكتاب العرب، ممن أثروا المشهد الثقافي العربي من المحيط إلى الخليج، في إطار الندوة السنوية للمجلة (الغرب بعيون عربية) «تقديرا لدوره في خدمة الثقافة العربية وللجهد العلمي البارز الذي بذله في دراسة وتحقيق رحلة ابن بطوطة، فأحيا فيها أدب الرحلات في الثقافة العربية الإسلامية».

وبقدر ما تساهم مجلة «العربي» في التوجيه المعرفي لكتابها، وفي الاعتراف بهم وبدورهم في خدمة الثقافة العربية، بقدر ما تساهم كذلك، بالنظر لامتداد سيرتها التنويرية على ما يربو على الخمسين سنة، في التكوين المعرفي لمجموعة منهم، وفي شهرة آخرين، ممن ارتبطوا بالمجلة وبالكتابة فيها، ومن بينهم من بقي مدينا لها في شهرته طوال حياته. فهذا الكاتب والمفكر الإسلامي المصري حسين أحمد أمين كانت بداية نشاطه في التأليف على صفحات مجلة «العربي»، ثم تتابعت مقالاته الإسلامية فيها، حتى لفتت نظر صاحب «دار الشروق للنشر»

بالقاهرة ليستأذنه في أن يجمعها في كتاب صدر عام ١٩٨٣ بعنوان «دليل المسلم الحزين». وهو الكتاب الذي قدر له الفوز بجائزة «أحسن كتاب في معرض القاهرة الدولي للكتاب» عام ١٩٨٤ (حسين أحمد أمين «مجلة كل العرب»، ضمن كتاب «العربي: سيرة مجلة»، الكويت، ب.ت، ص ١٧٨).

ومجلة «العربي» بذلك إنما تساهم، من جهتها، في صناعة المعرفة و«تأليف الرجال»، وتوفير لحظات الفرح والاعتراف بكتابها وقرائها على حد سواء. فكان رد الوفاء بالوفاء، فقد استحقت «العربي» أن يحتفى بها، وأن تتوج بجائزة محترمة وذات مصداقية (هي جائزة سلطان العويس الثقافية)، فكانت المرة الأولى التي تحظى فيها مجلة عربية بهذا الشرف. كيف لا، وهي المجلة التي تتجدد باستمرار ويزداد انفتاحها على العالم من حولها، حتى أضحت اليوم بالفعل منارة ثقافية عربية تضيء سماء الكون..

التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة:

انطلاقا من التراكم الكبير الذي حققته مجلة «العربي» على مستوى الأعداد التي أصدرتها، والمواد التي نشرتها، والأسماء التي ساهمت فيها من المشرق والمغرب، أصبح بالإمكان اليوم تتبع بعض مظاهر الحوار والتواصل الثقافي القائم بين المشارقة والمغاربة، كما تبنته ودافعت عنه مجلة «العربي»، من خلال مظهرين ثقافيين أساسيين:

١ - المظهر المباشر في التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة في مجلة «العربي»:

ويعتبر المظهر الأهم في دعم التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة، بالنظر لكونه يجسد جوانب من ذلك التواصل القائم

عبر التفاعل المباشر بين مثقفي وكتاب هذا القطر العربي أو ذاك، بما هو تفاعل توفر له مجلة «العربي» مجموعة من القنوات (الأبواب) لتحقيقه: حوارات، مقالات، تغطية أنشطة، قراءات في كتب، استطلاعات..

وقد ساهم هذا المظهر في خلق فضاء ثقافي مفتوح للحوار والمتابعة بين المشارقة والمغاربة، حيث شكل أحد الرهانات المفكر فيها بشكل لافت من قبل مجلة «العربي» منذ تأسيسها، ولا أدل على ذلك من الاهتمام المتزايد الذي توليه المجلة لمختلف الأصوات والأقلام والظواهر الثقافية في المشرق والمغرب العربيين، على حد سواء، عدا اهتمامها المتكافئ برصد التحولات التاريخية والسياسية والتاريخية والثقافية في هذا القطر العربي أو ذاك...

والتواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة يمكن تحديد بعض أوجه تجلياته من خلال الحضور الموازي للأفق الثقافي لبلدان المغرب العربي والأندلس.

فقد شكل المغرب العربي، كرهان ثقافي مشترك، حتى قبل تأسيس مجلة «العربي»، أفقا مفتوحا داخل التوجه الثقافي القومي للمجلة. وخير دليل على ذلك، الحضور المكثف لبلدان المغرب العربي في مجلة «العربي» على عدة مستويات.

فالمغرب العربي (الثقافي عموما) كان دائما محط اهتمام ومتابعة من قبل المجلة، ومن قبل المثقفين والكتاب المشارقة، سواء كبعد ثقافي وجغرافي متكامل، أو كبعد ثقافي محلي. ومن شأن المتتبع لمجلة «العربي»، في رحلتها الشائقة والمفيدة مع تحولات السؤال الثقافي العربي، أن يلمس عن كثب مدى ما قدمته وما تسديه هذه المجلة، منذ بدايتها، من خدمات للثقافة العربية في البلدان المغاربية، حيث كانت بعض القضايا الثقافية

تشغل بال المثقفين في بلدان المغرب العربي، من قبيل قضايا التحرر والاستقلالات السياسية ومسألة التعريب واللغة..

وقد ساهم المثقفون والكتاب والنقاد والرحالة المشارقة، إلى جانب إخوانهم المغاربة، على حد سواء، في إضاءة العديد من صور وأوجه الحضارة والتاريخ والثقافة في البلدان المغاربية، والتعريف برجالاتها ورموزها، بحيث كانت «العربي» هي المجلة السباقة دائما إلى الالتفات إلى هذا الجزء الممتد غربا من الوطن العربي الكبير، منذ الأعداد الأولى للمجلة، وذلك بشكل يصبح معه اليوم من الصعوبة حصر أوجه ذلك الاهتمام والتواصل القائم والممتد بين المشارقة والمغاربة على المستوى الثقافي..

فمن خلال قراءة في المسار التطوري العام لأشكال التواصل الثقافي، بين المشارقة والمغاربة في مجلة «العربي»، يمكن أن نستنتج أنه كان تواصلا مكثفا منذ البداية، ولايزال إلى اليوم، عبر أبواب وصفحات هذه المجلة الرائدة:

المغرب الأقصى: رهان قبلي على التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة:

يحظى المغرب الأقصى باهتمام خاص ومتزايد وبحضور مركزي في مجلة «العربي»، عبر مجموعة من الملفات والأبواب والمقالات والاستطلاعات التي يحضر عبرها المغرب الحضاري والتاريخي والفكري والثقافي والأدبي والفني، منذ تأسيس المجلة إلى اليوم.

فبعد سنة فقط على صدور «العربي» يدخل المغرب إلى هذه المجلة كثاني قطر مغاربي بعد الجزائر من خلال مقالة عن «جامعة القرويين» لعبد الهادي التازي. بعد ذلك تزايد اهتمام المجلة بالأفق الثقافي المغربي، من خلال مجموعة من المقالات

لأقلام من المشرق والمغرب العربيين، والتي تناولت بالخصوص عددا وافرا من المواضيع، نذكر من بينها: حضارة المغرب وتاريخه، الفن الإسلامي في المغرب، الزجل الشعبي في المغرب، والقصة القصيرة في المغرب، والرواية في المغرب، والتشكيل المغربي، والأدب المغربي، والفكر المغربي.. كما أجريت بعض الحوارات مع مجموعة من الكتاب والفنانين المغاربة. ويحضر المغرب، كذلك، من خلال بعض رجالاته وأعلامه (طارق بن زياد، عقبة بن نافع، عبد الله بن ياسين، ابن بطوطة، يوسف بن تاشفين..)، عدا سلسلة من الاستطلاعات التي أجراها بعض المشارقة عن المغرب، عن مدنه وصحرائه وعمقه الجغرافي والثقافي وعن معالمه أيضا: جامعة القرويين، جبال الأطلس، سبتة ومليلة، أغادير، إفني، تافراوت، الدار البيضاء، آسفي، الرباط، مكناس، طنجة، فاس، الصحراء الكبرى، مراكش، تطوان...).

وقد ساهم، بشكل لافت ومؤثر، في بلورة جوانب من الذاكرة الثقافية والحضارية والتاريخية والأدبية للمغرب، عدد مهم من الأسماء والأقلام المشرقية على امتداد العقود السابقة، نذكر من بينهم على سبيل المثال: أحمد محمد عطية، سليم زبال، عبد الوهاب شكري، بهجت عثمان، مصطفى نبيل، علي الراعي، محمد عبد الله عنان، حسين مؤنس، جمال الغيطاني، أبو المعاطي أبو النجا، نقولا زيادة، أحمد عبد الرحمن عيسى، محسن مهدي، سليمان إبراهيم العسكري، محمد المنسي قنديل، راجي عنايت، صلاح الدين المنجد... وغيرهم.

عدا ذلك، كان صوت الفكر والأدب والفن المغربي حاضرا، عبر ذلك الركن الشهير «وجها لوجه»، حيث كان حظ الثقافة المغربية من الانتشار والتلقي من خلال هذا الركن مهما ومؤثرا.

وذلك جانب سنتعرض له في مكان آخر من هذا البحث. كما أن الحضور الثقافي للمغاربة في مجلة «العربي» لا يقل أهمية وامتدادا في الأزمنة وفي الأجيال من الحضور الثقافي لبعض الأقطار العربية الأخرى. فقد تناوب على الكتابة في المجلة مجموعة من الكتاب والأدباء المغاربة من مختلف الأجيال والحساسيات، هؤلاء الذين تتفاوت مجالات اهتماماتهم الثقافية والأدبية في المجلة، وإن بدا أن معظمهم كان يكتب عن المغرب الثقافي، وعن أعلامه وأدبائه وظواهره الثقافية والأدبية والفنية ونصوصه الإبداعية، ليس من منطلق شوفيني ضيق، بل من منطلق الحاجة إلى التعريف بمنتوجهم الثقافي والأدبي، بالنظر إلى قلة معرفة القارئ المشرقي به وتتبعه له، نذكر من بينهم: محمد العربي الخطابي، محمد حجي، محمد عبد الله الجعيدي، محمد برادة، عبد الكريم غلاب، عبد الله كنون، إدريس الكتاني، عبد الهادي التازي، عبد العزيز بن عبد الله، ثريا بوطالب، إبراهيم حركات، محمد الطوبي، عبد الكبير الفاسي الفهري، مصطفى حيران، هشام حراك، عبد السلام الموساوي، عبد الكريم الطبال، محمد صوف، مصطفى المسناوي، نور الدين صدوق، عبد المجيد شكير، سعيد الناجي...

الجزائر: أفق مهم للتواصل الثقافي في مجلة «العربي»:

بمثل ذلك الاهتمام الذي توليه مجلة «العربي» للمغرب الأقصى، كانت الجزائر حاضرة دائما في المجلة كأفق ثقافي مثمر، وكفضاء تاريخي وثقافي وفني مرجعي للمثقفين والكتاب المشارقة، هؤلاء الذين اهتموا بتتبع وقراءة جوانب من الأوضاع الثقافية في الجزائر حتى قبل استقلالها. من ثم، تحضر الجزائر في مجلة «العربي» عبر سلسلة من المقالات والقراءات التي

رصدت معركة التحرير في الجزائر، أو تناولت سير بعض زعماء الجزائر وأعلامها ورموزها (عبد القادر الجزائري، ابن بلا، عبد الحميد بن باديس، فرحات عباس، الزاهري...)، كما تناولت مقالات أخرى بعض القضايا الثقافية والفكرية والأدبية واللغوية في الجزائر، من قبيل قضايا: التعريب، الشعر الشعبي الجزائري، الفن الجزائري، القصة في الجزائر، المسرح العربي في الجزائر، الموشحات الجزائرية، السينما الجزائرية، عدا سلسلة أخرى من المقالات والملفات عن الجزائر ومعركة التحرير والاستقلال والبناء...

كما اهتمت مجلة «العربي» بالنشر لبعض الأدباء الجزائريين، بالرغم من قلتهم، لاعتبارات تاريخية، كانت مرتبطة، في البداية، بالوضع اللغوي في هذا القطر المغاربي، حيث كانت القصة الجزائرية حاضرة على امتداد سنوات السبعينيات والثمانينيات، من خلال سلسلة من القصص المنشورة للكاتب الجزائري عبد الحميد بن هدوقة في تلك الفترة (ست قصص)، وهو الذي ساهم، كذلك، في ترجمة بعض القصص إلى اللغة العربية ونشرها بمجلة «العربي»، كما حظيت قصصه بقراءات مشرقية موازية، منها قراءة مهمة للدكتور عبد الله أبو هيف من سوريا (العدد ٤١٣، أبريل ١٩٩٣).

كذلك يحضر الإبداع الشعري الجزائري، على الأقل من خلال بعض الشعراء المجددين، والجدد في الجزائر، وخصوصا الشاعر عز الدين ميهوبي، وكذلك الشاعر الزبير دردوخ...

كما ساهمت الاستطلاعات العديدة التي أنجزتها «العربي» عن الجزائر في التعريف بهذا القطر العربي في مدنه وقبائله، وذلك إلى الحد الذي جعل وزير الأوقاف الجزائري يعترف، في

مرحلة متقدمة من تاريخ المجلة، بأن استطلاع مجلة «العربي» عن الجزائر هو أكمل استطلاع في الوطن العربي «العربي، العدد ٥٢, ١٩٦٣، ص٧».

تونس: حضور مكثف لتواصل فكري مغربي ومشرقي

كان لابد لمجلة «العربي» أن تتمثل صورة تونس كفضاء تاريخي وحضاري ومستقبلي، من خلال سلسلة من المقالات عن هذا القطر العربي وعن أعلامه، وخصوصا (ابن خلدون)، هذا الذي كانت مجلة «العربي»، ولاتزال، تولي المزيد من الاهتمام لشخصيته ولفكره.

يحضر ابن خلدون منذ العدد التاسع (عام ١٩٥٩)، وكذلك الشابي، من خلال بعض الأقلام المشرقية (محمد جابر الأنصاري، ساطع الحصري، رضوان إبراهيم، عماد الدين خليل، محمد عبدالله عنان، محمد علي نشأت، محمد عبد الرحمن مرحب، فاروق شوشة، وغيرهم). كما أن الإبداع التونسي حاضر باستمرار في مجلة «العربي»، من خلال بعض الملفات والمقالات حول السينما والقصة والمسرح والحوارات الأدبية مع بعض وجوه الثقافة والأدب في تونس.

أما نصيب تونس من الاستطلاعات فكان مكثفا أيضا، منذ الستينيات، حيث حظي «جامع الزيتونة» بالنصيب الأوفر من الاهتمام، من خلال مقالات واستطلاعات عثمان الكعاك ومصطفى نبيل وسليم زبال ومحمد طنطاوي...

ليبيا وموريتانيا: تواصل ثقافي لابد منه

بما أن الأفق الثقافي العربي كان هو الرهان الأول لمجلة «العربي»، فإن دائرة التواصل الثقافي لن تكتمل لديها من دون الاستحضار الموازي لكل من ليبيا وموريتانيا، من خلال تاريخ

البلدين وحركية المشهد الأدبي فيهما، عبر بعض المقالات التي رصدت الحركة الأدبية في موريتانيا والقصة الليبية، بما فيها قصص الطوارق.. عدا مساهمة الكاتب الليبي أيضا في كتابة القصة وترجمتها في مجلة «العربي». كما كانت ليبيا وموريتانيا حاضرتين من خلال بعض الاستطلاعات عن مدنهما ومناطقهما (بنغازي، غدامس، الصحراء الليبية، نواكشوط، شنقيط...) أنجزتها بعض الأقلام المشرقية التي اهتمت بالمغرب العربي عموما، في عمقه الحضاري والتاريخي والجغرافي، وأيضا في بعده الثقافي والأدبي والفني (سليم زبال، مصطفى نبيل، أحمد محمد عطية، طه الحاجري، صبري حافظ...).

كما كانت «العربي» حاضرة في كل ما قد يعمق من شكل التلاقح الثقافي بين المشرق والمغرب العربيين، وذلك من قبيل حضورها في مدينة نواكشوط مرافقة فعاليات الأسبوع الإعلامي والثقافي الكويتي عام ٢٠٠٤.

الأندلس: استكمال الدائرة وإنعاش الذاكرة:

وحتى تكتمل دائرة التواصل الثقافي بين المشرق والمغرب العربيين، كان لا بد من استحضار بلاد الأندلس، كبعد ثقافي وحضاري وأدبي لاستكمال الدائرة وإنعاش الذاكرة التاريخية والثقافية العربية والإسلامية. فقد شكلت الأندلس على مر التاريخ أفقا للتواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة، الأمر الذي جعل مجلة «العربي» تولي بلاد الأندلس المزيد من الاهتمام والمتابعة، في سبيل تدوين جوانب من ذاكرتها التاريخية والثقافية العربية الإسلامية، وإعادة قراءة تراثها الفكري والأدبي والفني، وهو ما يجعل من استحضار الأندلس اليوم في مجلة «العربي» بمنزلة استمرار لذلك التواصل الثقافي الخصب الذي كان قائما

بين الغرب الإسلامي، بشكل عام، والمشرق العربي، ولو عبر تحريك الذاكرة والوجدان، وإعادة قراءة وتمثل تاريخ الأندلس وحضارتها وثقافتها وأعلامها، من خلال شكل من التواصل، غير المباشر هذه المرة، بين المشرق العربي (من خلال مفكريه ونقاده وأدبائه) والأندلس (من خلال إرثه وتراثه وأعلامه..).

فمنذ أواخر الخمسينيات، كانت الأندلس حاضرة في تفكير المشارقة، عبر العديد من المقالات والدراسات والكتب والاستطلاعات المنشورة في مجلة «العربي»، وخصوصا من خلال علماء الأندلس وأعلامه وأدبائه: ابن حزم، ابن الخطيب، ابن رشد، ابن هانئ الأندلسي، أبي حيان الأندلسي، ابن زيدون، ابن مالك الأندلسي، أبي الطيب الرندي، ابن زهر، وغيرهم..إلى جانب مقالات مشرقية أخرى عن الموشحات الأندلسية، واستطلاعات عديدة عن الأندلس ومدنها وطوائفها، كان آخرها ذلك الاستطلاع الممتع عن «غرناطة» (عام٢٠٠٤). وقد ساهمت في إنجاز ذلك كله مجموعة من الأقلام المشرقية المعروفة: محمد أبو زهرة، إحسان عباس، حسين مؤنس، يوسف الشاروني، محمد عبد الله عنان، محمد جابر الأنصاري، ساطع الحصري، محمد علي نشأت، أنيس المقدسي، أحمد حسن الزيات، جودة الركابي، قدري حافظ طوقان، عبد العالي سالم مكرم، حسن الأمين .. وغيرهم.

ويتضح من خلال هذا الزخم من المقالات والدراسات، ومن درجة الاهتمام بالأندلس في مجلة «العربي»، أن ثمة رغبة حقيقية من قبل المجلة في الإبقاء على التواصل الثقافي قائما بين المغاربة والمشارقة من ناحية، وبينهم وبين ذاكرتهم التراثية الأندلسية من ناحية ثانية، بالرغم من تغير الزمن والظروف التاريخية، وتلك رسالة نبيلة أخلصت مجلة «العربي» لمسئولية الدفاع عنها

وإحيائها، بما هو إنعاش، في الآن ذاته، للذاكرة الثقافية العربية والإسلامية، في واحدة من أزهى مراحل قوتها وعطائها وإشعاعها.

«وجها لوجه» أو.. التواصل الثقافي المباشر بين المشارقة والمغاربة:

ما فتئ التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة يتعمق عبر هذا الركن الشهير «وجها لوجه» في مجلة «العربي». فعلى امتداد السنوات السابقة من عمر المجلة، كان الحوار الثقافي المباشر قائما بين المثقفين والكتاب في المغرب والمشرق العربيين، كما كان «سؤال التواصل الثقافي» بين المشارقة والمغاربة مفتوحا بينهما هو أيضا، بالإضافة إلى أسئلة الكتابة والقراءة واللغة والهوية والعلاقة مع الآخر. وقد استطاع هذا الركن بالفعل أن يخلق مجالا حيويا وعميقا للتواصل بين المشارقة والمغاربة، بحيث شكل أحد الأركان الأساسية التي عملت على إيصال صوت المثقف العربي إلى مختلف الأقطار العربية، من خلال بعض الأجيال والفعاليات الممثلة للثقافة والفكر والأدب، في هذا القطر أو ذاك.

وبالنسبة للمغرب العربي، فقد كانت أقطاره ممثلة بمجموعة من الأسماء من مختلف الحساسيات والأجيال، نذكر منهم، على سبيل المثال: عبد الهادي التازي ومحمد برادة ومحمد عابد الجابري ومحمد شكري والعربي الصبان وعبد الكريم برشيد (من المغرب)، وعمر بن قينة وأحمد جبار وعبد المالك مرتاض وزهور ونيسي والطاهر وطار وأحمد بن نعمان (من الجزائر)، وعبد السلام المسدي والحبيب الجنحاني وخليفة محمد التليسي (من تونس) وأحمد ابراهيم الفقيه (من ليبيا).. كذلك يعتبر هذا الركن المثير أحد الأبواب المهمة التي لها إسهام لافت ومؤثر

في صياغة بعض الأجوبة حول سؤال التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة. كما أنه ركن كان له، ولايزال، الفضل الكبير في إنتاج معرفة وتصورات مغايرة حول هذا السؤال، بما هي تصورات تتسم بالاعتدال وعدم التعصب لهذا الرأي أو ذاك. ويكفي، هنا، أن نقرأ بعض ردود الفعل المعتدلة التي نشرتها «العربي» بهذا الخصوص، لكي نلمس عن قرب أن سؤال التواصل الثقافي، في قيامه أو انعدامه، بين المشارقة والمغاربة لم يعد يطرح بنفس الحدة كما في السابق، فهذا د. عمر بن قينة، الأستاذ المحاضر في جامعة الجزائر، وأحد المهتمين بالكتابة والتأليف والبحث الأكاديمي والدراسات الأدبية، يقول في أحد الحوارات معه، جوابا عن سؤال العلاقة بين المشرق والمغرب: «ينبغي الإقرار بما يلي: إنه رغم مظاهر من أمراض (الحسد) الممدودة في قطر أو قطرين عربيين ربما، فإن المشرق العربي لم يبخس رجالنا حقهم في الاعتراف والإجلال. فكتابات ابن باديس كان يستقبلها إخواننا في سوريا والقاهرة بحرارة مثل تونس والمغرب. تاريخنا يقول أيضا إن المثقف أو الأديب الجزائري كانت هويته في لسانه وعقيدته، فإن جحده حقه وطنه (الجزائر) لقي الإكرام في سائر أقطار الوطن العربي». («وجها لوجه»، العدد ٤٦١، فاتح أبريل ١٩٩٧).

وفي جواب آخر عن سؤال متمم للأول، يضيف عمر بن قينة: «أن الحضور الفكري الجزائري المؤثر عربيا بدا فاعلا منذ القرون الإسلامية الأولى حتى اليوم»، ويسوق للتمثيل على ذلك بعض الأسماء ممن ساهموا، في هذا التأثير، بآثارهم وإنجازاتهم ومؤلفاتهم وأفكارهم ومواقفهم، وأيضا بحضورهم الثقافي والفكري (الفقيه الشاعر بكر بن حماد التيهرتي، محمد

بن العتابي، طاهر الجزائري، ابن باديس، محمد البشير الإبراهيمي، مالك بن نبي، الفضيل الورثلاني والعنسيري...»

كما أن مجلة «العربي» لا تتأخر، في كل مناسبة، في فتح صفحاتها أمام كل ما قد يساهم في تحقيق التقارب والتواشج الثقافي بين المشارقة والمغاربة، ولو من خلال عرض بعض الكتب ذات الصلة بالموضوع. فالاهتمام المشرقي بالأدب والثقافة في المغرب العربي لايقتصر على الحوارات والمقالات المنشورة بالمجلة فقط، بل يتعدى ذلك إلى تقديم الكتب التي تعنى بذات الموضوع، والتي ألفها مشارقة. فهذا الأديب والباحث السوري أحمد دوغان، المهتم بتاريخ الجزائر وأدبها وشخصياتها، وله في هذا الباب بعض المؤلفات المعروفة، يصدر كتابه «في الأدب الجزائري الحديث»، وفيه يكشف المؤلف عن وجهة نظر مشرقية مغايرة لما هو سائد لدى بعض المثقفين المغاربة، حيث يرى أن عتاب المغاربة للمشارقة على تقصيرهم بحقهم مبالغ فيه، إذ إن المؤتمرات والمهرجانات الثقافية والأدبية العربية تعقد سنويا، ويلتقي فيها الأدباء العرب بجميع أجيالهم دون النظر إلى قطرية هذه الدولة أو تلك، والأدب الجزائري معروف في كثير من الأقطار العربية.

وهذا الاهتمام من قبل الأدباء والنقاد المشارقة بالآداب المغربية عموما، ربما يعود، في جانب منه، إلى محاولة غير مباشرة من قبل هؤلاء لمحو تلك النظرة التقليدية السابقة، والمتمثلة بالخصوص في ذلك القول الشائع بأن المشارقة لا يقرأون للمغاربة. وهو تقريبا نفس الشعور الذي أبان عنه، في مرحلة سابقة، د.أحمد عبد الرحمن عيسى في مقالته «قراءة للقصة المغربية: منذ بداية القرن حتى الستينيات» (المنشورة في العدد ٢٢٦، سبتمبر ١٩٧٧، ص ٩٦-١٠٢)، والتي استهلها بسؤال كان

مركزيا آنذاك: «ماذا يعرف أدباء المشرق عن أدب المغرب؟». يضيف عبد الرحمن عيسى: «الإجابة بالغة الصعوبة، لأن الواقع يقول إن ندرة لا تذكر من أدباء المشرق قرأوا للأدباء المغاربة، بعذر أو بغير عذر. وهذا المقال يحاول أن يقدم القصة المغربية منذ مولدها في بداية هذا القرن وحتى بداية الستينيات. وهو في النهاية محاولة متواضعة لسد الثغرة الكبيرة في معرفتنا بجهد الأدباء في النصف الآخر من عالمنا العربي...» (ص ٩٦).

وبمثل هذه القراءات، وأيضا بمثل هذا الشعور القومي، عملت مجلة «العربي» جاهدة، منذ بدايتها، على ردم تلك الهوة التي كانت قائمة على مستوى التواصل بين الأدباء المشارقة والمغاربة، وذلك في كل مناسبة يتاح لها تحقيق ذلك، من قبيل تلك التي انتهزتها المجلة إبان تواجد المفكر المغربي محمد عابد الجابري بالكويت، أستاذا زائرا لكلية الآداب بجامعة الكويت، لترتب لقاء فكرياً بينه وبين د.فهمي جدعان، أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الكويت، فكان الحوار مثمرا بين مفكرين حول العلاقات الثقافية بين المشرق والمغرب العربيين، بما يوازيها من نفي لـ «القطيعة» و«الانفصال» بين فكرين ونظرتين، مع ما تثيره لديهما قضية «مشرق ومغرب» من التباس وسوء فهم لدى الآخرين، وغيرها من القضايا الفكرية والثقافية التي تشغل بال هذين المفكرين، كما تشغل المشهد الثقافي العربي إلى اليوم، وهو الحوار الذي نشرته مجلة «العربي» في عددها ٣٧٠ سبتمبر ١٩٨٩. كما أنه اللقاء الذي جاء متزامنا مع ذلك الحوار الفكري الخصب الذي كانت مجلة (اليوم السابع)، التي كانت تصدر من باريس، قد رتبته على صفحاتها بين د.محمد عابد الجابري ود.حسن حنفي في موضوع «حوار المشرق والمغرب»، وهو الحوار الذي

صدر فيما بعد، في المغرب (عام١٩٩٠)، في كتاب تضمن، كذلك، سلسلة الردود والمناقشات التي أعقبت هذا الحوار المثير.

ولقاء مجلة «العربي»، على حد تعبير د. فهمي جدعان، ضمن نفس العدد، «يختزل في عيني صورة لقاء المشرق والمغرب، ويثير في شجون الوطن العربي الذي راودت وحدته عقول أجدادنا وأفئدتهم، وهي تراود اليوم عقولنا نحن وأفئدتنا. لقد كان ذلك حلما دائما، لم يبدده تزامن خلافتين وأكثر في أرجاء المشرق والمغرب في هذه الفترة أو تلك».

غير أنه إذا كانت صورة التواصل بين المشارقة والمغاربة على هذا النحو في المجال الفكري والأدبي، فهي غير ذلك في نظر البعض في المجال الفني، وتحديدا في مجال السينما، هذا الذي لايزال يشكو من انعدام التواصل المؤثر بين الأقطار العربية بشكل عام. فهذا سمير فريد في قراءة لبعض «التجارب السينمائية في المغرب العربي»، يرى أن «الانقطاع بين مغرب العالم العربي ومشرقه يكاد يكون تاما (...). ولولا المهرجانات السينمائية الدولية والعربية لكان الانقطاع تاما بين المغرب والمشرق العربيين في مجال السينما» (العدد ٤٠٧، أكتوبر ١٩٩٢)

هكذا يتضح، إذن، من خلال قراءة بعض حلقات هذا الركن «وجها لوجه»، أو عبر تتبع بعض محتويات الأركان الأخرى، وخصوصا تلك التي اهتمت بصوغ سؤال التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة، أن الحوار والتواصل الثقافي بين هؤلاء كان قائما بالفعل، وبمستويات متفاوتة كانت دائما تتقوى مع مرور الزمن، وتزايد الانفتاح بين المشارقة والمغاربة على بعضهم البعض، خصوصا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كون جل من أجروا تلك الحوارات، في ذلك الركن، هم من مثقفي وكتاب المشرق

العربي: زكريا عبد الجواد، عبد الله أبو هيف، جهاد فاضل، سعيد الكفراوي، محمد حسني طلبي، سهيل الخالدي، فهمي جدعان، الهادي عبد العالي، عادل زيتون.. وهو ما يضفي على مثل هذه الحوارات نكهة خاصة وتوجها عربيا صرفا، بالنظر إلى طبيعة الأسئلة الموجهة لضيوف هذا الركن، الممثلين لمختلف التوجهات الثقافية والفكرية والأدبية والفنية، تلك التي غالبا ما تأخذ صياغتها بعين الاعتبار طبيعة «المسافة الثقافية المفترضة» بين المشارقة والمغاربة، من حيث قيام الرغبة لدى المحاور (المشرقي) في معرفة الجديد الفكري والأدبي لدى المغاربة، والاقتراب بالتالي من نوعية انشغالاتهم الفكرية، واستدراج وجهات نظرهم حول بعض القضايا التي تشغل بال المشرقي أيضا، الأمر الذي يضفي على تلك الحوارات طابع الحيوية والامتداد والنفاذ.

وبذلك يكون المثقف المغاربي ممثلا، بدوره، في جل الأركان الأساسية الثابتة لمجلة «العربي»، بما فيها ذلك الركن الممتع المسمى «مرفأ الذاكرة»، هذا الذي تتناوب على الكتابة فيه مجموعة من الفعاليات الثقافية العربية، فيما يشبه السرد الشخصي لجوانب من سير بعض مفكرينا وأدبائنا العرب، ممن وجهت لهم الدعوة من قبل المجلة للكتابة في هذا الركن الشائق، ومن بينهم أربعة كتاب من المغرب العربي: عبد الهادي التازي، ومحمد برادة (من المغرب) وأحمد إبراهيم الفقيه (من ليبيا) ومرزاق بقطاش (من الجزائر)، في انتظار تعميم هذه الدعوة على فعاليات عربية أخرى، وتوسيعها على مختلف الأقطار المغاربية والعربية...

إلا أنه بالنظر لعدد الكتاب المغاربيين الذين تمت محاورتهم

في ذلك الركن المضيء «وجها لوجه»، يتبدى أن نسبة الاهتمام بمحاورة المثقف المغاربي، عبر هذا الركن، لا ترقى بعد إلى المستوى المطلوب، بحيث تبقى نسبة ضعيفة جدا، ولا تعكس التمثيلية الحقيقية لمختلف الأجيال والحساسيات وأجناس التعبير، ومن شأن ذلك أن يحد من إيقاع ذلك التواصل المرتجى بين المشارقة والمغاربة.

لذا، واعتبارا للطبيعة المؤثرة لهذا الركن، ولمرجعية طروحاته وطبيعة وجهات نظر المحاورين فيه، فإن على مجلة «العربي» أن تضاعف من مجهوداتها للوصول إلى محاورة أكبر شريحة ممكنة من الأسماء وقد تزايد عددها اليوم، كما تزايدت إصداراتها واتسع مجال تأثيرها. ولتكن هذه المرة بمنزلة حوارات متكافئة بين المغاربة والمشارقة عبر ذلك الشكل التقليدي لهذا الركن، عوض الاكتفاء بإجراء استجوابات يغلب عليها طابع السؤال والجواب، دون أن نقلل نحن من أهميتها في المجلة.

٢ - المظهر الضمني في التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة في مجلة «العربي»:

ويمكن تلمس هذا المستوى الثاني من خلال طبيعة التفاعل القائم بين المشارقة والمغاربة على مستوى ما تقدمه وتنشره مجلة «العربي» من معرفة تراثية وحداثية متنوعة، تخص المشهد الثقافي والفكري والأدبي والفني داخل هذا القطر العربي أو ذاك، الأمر الذي يخلق لدى القارئ العربي عموما نوعا من الدهشة والإشباع المرجعي لهذه الثقافة أو تلك (والتقسيم هنا هو لضرورات بحثية فقط)، بحيث ساهم انفتاح مجلة «العربي»، منذ بدايتها، على مختلف المشاهد والمشارب الثقافية العربية في تحقيق نوع من الانسجام والشمولية والتوازن في تمثل جوانب

من ثقافة/ ثقافات هذا القطر أو ذاك، وهو ما يمكن تجليته من خـلال البعدين التاليين:

البعد الثقافي القطري في مجلة «العربي»:

لقد عملت مجلة «العربي»، منذ تأسيسها، على تخصيص بعض الملفات والمقالات التي اهتمت برصد ومقاربة بعض مجالات التعبير المختلفة، داخل هذا القطر العربي أو ذاك. فالمتصفح للأعداد الصادرة من هذه المجلة سوف يلمس عن كثب أنها كانت تضع من بين أهدافها، كذلك، خدمة البعد الثقافي المحلي في مظهره التواصلي العام، وهو ما يضفي على موادها طابع النفاذ والتأثير على القارئ العربي أينما كان، من خلال ما تقدمه تلك المواد المنشورة من معرفة حول مجالات التعبير المختلفة، إبداعية ونقدية وفكرية، نذكر من بينها بعض الملفات التي تم نشرها في «العربي» على امتداد العقود الماضية من مسيرتها الثقافية المضيئة، وهي حول: السينما والغناء الشعبي والفن التشكيلي والقصة والرواية والأدب العربي والمسرح في بعض الأقطار العربية من المحيط إلى الخليج... عدا ذلك، أنجزت المجلة العديد من الحوارات مع مجموعة من وجوه الثقافة العربية ورموزها، من خلال ذلك الركن الشهير «وجها لوجه». وهو الركن الذي تمكنت عبره «العربي» من خلق وتوفير فضاء تعبيري مناسب للمفكرين والكتاب العرب، لتمرير المعرفة وتقريب جوانب من ثقافات وفنون وآداب هذا القطر أو ذاك، وأيضا فضاء لإثارة قضايا ثقافية وفكرية وأدبية وفنية، تهم انشغالات هؤلاء وسيرهم الثقافية والفكرية، ومواقفهم وآرائهم النقدية والإبداعية...

البعد الثقافي العربي في مجلة «العربي»:

ويعتبر من أهم الأبعاد الثقافية التي بقيت مجلة «العربي» وفية له ضمن رهانها ورسالتها الثقافية الثابتة. فبالنظر إلى

التوجه الثقافي العربي للمجلة، فإن السؤال الثقافي العربي شكل أحد الانشغالات الأساسية للمجلة، من خلال اهتمامها بنشر المقالات والدراسات والملفات التي عنيت أساسا برصد بعض الظواهر والموضوعات الثقافية الكبرى وأسئلتها الراهنة، ومن بينها على الخصوص: الثقافة في الوطن العربي، الأدب العربي، الإنسان العربي والثقافة، التعريب في الوطن العربي، السير الشعبية العربية، السينما العربية، الفن التشكيلي العربي، القصة العربية، المجلات الأدبية، المسرح العربي، السينما العربية، الشعر العربي، العقل العربي، التشكيل العربي، السيرة الذاتية العربية، ثقافة الطفل العربي، الثقافة العربية والترجمة، الحضارة العربية، الحكايات العربية، الرحلة العربية، الفكر الإسلامي والعربي، المقالة، أدب الأطفال، وغيرها من الموضوعات والأسئلة والملفات العديدة التي خصتها «العربي» بمجال خاص وبمتابعات متجددة.

كذلك يبرز هذا البعد من خلال عمل مجلة «العربي» على نشر نصوص إبداعية للعديد من الأدباء والكتاب العرب من مختلف الأجيال والاتجاهات والحساسيات، من المشرق والمغرب العربيين، وهو ما يعني أن ثمة إخلاصا متزايدا من قبل مجلة «العربي» للذائقة الأدبية والإبداعية العربية، منذ الرعيل الأول من الأسماء المؤسسة وصولا إلى الجيل الجديد، بما يعني ذلك أن مجلة «العربي» لم تكن غايتها، منذ تأسيسها، الانتصار لأفق ثقافي دون آخر، بل إنها كانت دائما تنشد الأفق الثقافي، في بعده العربي والقومي والإنساني...

وفي هذا الإطار، كان لابد من الإشارة إلى بعد ثقافي آخر، عملت مجلة «العربي» على الاهتمام به والانفتاح عليه بكثافة أيضا، منذ أول أعدادها، ويتعلق الأمر، هنا، بالدور الثقافي

الأجنبي في عملية التواصل الثقافي في مجلة «العربي»، بحيث لم يكن أبدا من بين أهداف المجلة إغلاق صفحاتها أمام الثقافات الكونية الأخرى، لشعورها وإيمانها بضرورة التواصل مع الآخر، والانفتاح على إنجازاته وإسهاماته الثقافية والعلمية، وبضرورة الوعي بالمشروع الحضاري والتاريخي والعلمي والأدبي والتربوي للآخر، وبالتالي تمثل كل ماتراه المجلة من شأنه أن يثري المشروع الثقافي النهضوي العربي. وهو مستوى لم تدخر مجلة «العربي» أي جهد في سبيل اقتحامه والانفتاح على كل ما قد يكمل أو يضيف أو ينير ثقافة الأنا في ضوء ما يعرفه العالم من تحديات وانفجار معرفي وعلمي، وما يفرضه الحوار الحضاري من ندية ومعرفة بالآخر وبمنتوجه الثقافي، المتنوع في لغاته ومرجعياته وطروحاته، سواء في أوربا أو في آسيا أو في أمريكا أو في الشرق، فقد كانت مجلة «العربي»، على سبيل المثال، أول مجلة في العالم تذهب إلى مسلمي الصين، كما جاء في العدد ٢٦٤ من عام ١٩٨٠.

من ثم، كان حضور (الآخر) في مجلة «العربي»، منذ تأسيسها، متعددا ومتنوعا، من خلال سلسلة المقالات والأبحاث والملفات التي تناولت بعض الأوضاع الثقافية والفكرية والأدبية في هذا البلد أو ذاك: الحضارة الأوربية، الحضارة الغربية، حضارة البيرو، الحضارة اليونانية، الثقافة الإيطالية، الثقافة العالمية، الأدب اليوغسلافي، الأدب المكسيكي ، الأدب الفرنسي، الأدب الأمريكولاتيني، الأدب الفارسي، الأدباء الألمان، الملاحم في الأدب الروسي، النوادر والفكاهات الفرنسية، الفن الأوربي، حوار الحضارات، الثقافة في بعض البلدان الغربية، الرواية الجديدة في فرنسا، الشعر والرواية والقصة والمسرح في العديد من

البلدان الأوربية والأمريكية والآسيوية، ترجمات قصصية لكبار الكتاب من أوربا وأمريكيا وآسيا...

عدا نشر المجلة لسلسلة من المقالات التي اهتمت بالفكر الفلسفي والتجارب الأدبية والفنية لعدد وافر من المفكرين والأدباء والفنانين العالميين، هؤلاء الذين يصعب اليوم حصر جغرافياتهم، أو تعداد أسمائهم واهتماماتهم وانشغالاتهم المعرفية والفكرية والأدبية والفنية.

آفاق التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة: (ملاحظات واقتراحات)

* صحيح أن الحضور الثقافي المشرقي في مجلة «العربي» كان دائما يفوق بكثير الحضور الثقافي المغاربي لاعتبارات تاريخية وثقافية معروفة، هي التي تحكمت في غياب التوازن على مستوى تمثيلية هذا القطر العربي أو ذاك، بمثل غياب التكافؤ الجغرافي بين أقطار المشرق العربي ومغربه أيضا.. غير أن ذلك لا يعني أن ثمة غيابا مؤثرا للمشهد الثقافي المغاربي من مجلة «العربي». فمنذ الأعداد الأولى للمجلة، كان المغرب العربي حاضرا فيها بقوة، ثقافيا وفكريا وأدبيا وفنيا وجغرافيا، وعبر مجموعة من الأبواب الثابتة والأساسية في المجلة.

وهو ما يدفعنا إلى تسجيل ملاحظة تبدو أساسية في هذا الإطار، لما تعكسه من توجه مغاير لفهم طبيعة العلاقة القائمة بين المشارقة والمغاربة، على الأقل من خلال مجلة «العربي» . فمن خلال قراءة موازية في المقالات والحوارات المنشورة في أعداد «العربي»، والتي اهتمت أساسا بفكر المغاربة وحضارتهم وأدبهم وأعلامهم ورموزهم وكتبهم وإبداعاتهم، يبدو أن المشارقة هم الأكثر اهتماما بالكتابة عن الأقطار المغاربية، وبمحاورة

مثقفيها وكتابها، في الوقت الذي اهتم فيه معظم الكتاب المغاربة بالكتابة والحديث، في كثير من المقالات، عن القضايا الثقافية والأدبية لبلدانهم، لضرورات قد تبدو مرتبطة لدى بعضهم بالرغبة في التعريف بثقافتهم وإنتاجهم الفكري والأدبي، أو الاكتفاء بالحديث عن قضايا ثقافية وإبداعية عامة، وهو ما يعني أن مجلة «العربي»، بالخصوص، قد ساهمت بشكل لافت ومؤثر في الحد من ذلك الفهم السابق لدى المغاربة، والمتمثل أساسا في عدم اهتمام المشارقة بهم وعدم قراءتهم لهم، بالرغم من تلك العوائق التقليدية التي لاتزال قائمة أمام تحقق التواصل الثقافي بين هؤلاء بالشكل المرتجى، ومن بينها على الخصوص عائق وصول الكتاب المغربي إلى المشرق العربي.

* إن القول بكون مجلة «العربي» تنحاز إلى الكتاب المشارقة على حساب الكتاب المغاربة لم يعد له اليوم ما يبرره، وإن كانت له بعض المصداقية فيما مضى من السنوات، وهو ما شكل، في السابق، مجالا لشكوى المغاربة من تقصير المجلة في حقهم، وقد أضحت اليوم منفتحة على مختلف الأصوات من المشرق العربي ومغربه، على مستوى الإبداع والمقالة والدراسة والحوار.

فمن خلال قراءة في بعض الأحاديث المرتبطة بالموضوع لبعض رؤساء تحرير المجلة، نجد أن النوايا الحسنة كانت متوفرة لديهم جميعا فيما يتعلق بالتوجه الثقافي العربي، هذا الذي كان دائما منفتحا على الأفق الثقافي العربي ككل، بما فيه الأفق الثقافي المغاربي، وتلك غاية استشعر أهميتها د. سليمان إبراهيم العسكري في أحد أحاديثه بالمجلة، في قوله: «بأننا في «العربي» نتطلع إلى مساهمات جديدة وجادة من جيل المثقفين الجدد وممن سبقوهم، لطرح أفكارهم ورؤاهم وقضاياهم الثقافية

وعرض تطور حياة بلدانهم وشعوبهم، من أجل المزيد من التواصل والتفاعل بين المثقفين العرب» (حديث الشهر، عدد ٤٩٩، يونيو ٢٠٠٠). وهي الرغبة نفسها التي كان قد أبان عنها أول رئيس تحرير للمجلة الراحل، د .أحمد زكي، قبل أربعين سنة، وتحديدا في العدد الخامس (أبريل ١٩٥٩)، حينما قال: «الآن، وقد بلغنا بالعربي عدده الخامس، وعرف الكتاب هدفه، وأسلوبه، ومستواه، وهويته عامة، نرحب بكل ما يتحفنا به كتاب العرب، من الكويت شرقا إلى المغرب غربا، أن يتحفوا «العربي» من ثمرات عقولهم، وما أنتجته أقلامهم، مما لم يكن سبق له نشر» (ص٩).وتلك دعوة تظهر، للوهلة الأولى، أن مجلة «العربي» كانت بالفعل مجلة لكل العرب، ولكل ما قد يثري طبيعة التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة، أو حتى بين المشارقة أو المغاربة فيما بينهم...

* على مجلة «العربي» كذلك أن تنفتح، بشكل أوسع، على المرأة الكاتبة في العالم العربي وفي المغرب العربي بشكل خاص، حتى تغدو المجلة فضاء ثقافيا مفتوحا أمام مختلف الأصوات و الأفكار والحساسيات. فالملاحظ أن صوت المرأة المغاربية الكاتبة مازال غائبا، خصوصا أن ثمة نقلة نوعية اليوم في قيمة الأسماء النسائية المغاربية الكاتبة.

فإذا كان الأمر مبررا في السابق، حين كانت العديد من المشاهد الثقافية العربية شبه خالية من الأسماء النسائية الكاتبة، فإنه اليوم لم يعد هناك من مبرر لتجاهل هذا الصنف من الكاتبات والمبدعات، من المغرب والمشرق العربيين، بما في ذلك الخليج العربي أيضا..

صحيح أن مجلة «العربي» كانت قد خصت، في بداياتها الأولى، المرأة المغربية باستطلاع أنجزته كاتبة مغربية، كما خصت

غلاف أحد أعدادها بصورة لفتاة مغربية، وهو ما يعني أن ثمة اهتماما قبليا من المجلة بالمرأة عموما.. لكن الأوضاع اليوم قد تغيرت بشكل كبير، وظهرت أجيال جديدة من النساء الكاتبات والمبدعات والباحثات في هذا القطر المغاربي أو ذاك، ممن يكتبن باللغة العربية تحديدا، وإن كنت، هنا، أرد بعض اللوم لكاتباتنا المغاربيات والمشرقيات أنفسهن، فهن المقصرات، في الكثير من الأحيان، كما هو الشأن بالنسبة لبعض كتابنا أيضا، في المساهمة في دعم أشكال التواصل الثقافي بين المشرق العربي ومغربه، من خلال مجلة «العربي»، وذلك وضع لم يعد قائما اليوم بذلك الشكل، بعد أن تغيرت الكثير من قناعات بعض كتابنا وردود أفعالهم المعاكسة تجاه هذه المجلة من ناحية، وتجاه هذا القطر العربي أو ذاك من ناحية ثانية...

* بموازاة ذلك، على مجلة «العربي» أن تستعيد العمل بفكرة تخصيص بعض الملفات للأدب والثقافة في هذا القطر العربي أو ذاك، أو حتى على صعيد بعض الأقطار العربية مجتمعة، من خلال إعداد بعض الملفات ذات القضية المشتركة، من قبيل ملف الفرانكفونية الذي عرف مشاركة مجموعة من الفعاليات الثقافية الوازنة من المشرق والمغرب العربيين، المنشور في العدد٥١٥، أكتوبر ٢٠٠١، وذلك لما لهذه التجربة عموما من دور وتأثير في التعريف بجديد الوضع الثقافي والأدبي الراهن، هنا وهناك.

ومن شأن ذلك أيضا أن يساهم، بشكل كبير، في تقريب القارئ العربي من مجالات انشغال مختلف المشاهد الثقافية والأدبية في مختلف الأقطار العربية، وأن يدعم كذلك الرسالة التنويرية للمجلة في مختلف فروع المعرفة التي تنتجها البلاد العربية، في المشرق والمغرب العربيين، على حد سواء.

* تبقى مجلة «العربي»، كذلك، خير إجابة عن مختلف ردود الفعل القائلة بانحسار دور المجلات الثقافية في مجتمعاتنا.

ففي الوقت الذي يشكو فيه بعض المسئولين عن بعض المجلات الثقافية العربية من الرقابة ومن طغيان وسائل الإعلام، وسيادة جو معاد لكل ما هو ثقافي وتحرري وتنموي، وتراجع دور المثقف العربي في التأثير في مجتمعه، بالإضافة إلى تراجع مستوى القراءة في مجتمعاتنا العربية، نجد أن مجلة «العربي»، من خلال تجددها المستمر وإدراكها جيدا لرسالتها الثقافية النبيلة، ووعيها بالتحولات السريعة التي يعرفها العالم اليوم، ما فتئت تحقق الاستمرارية والنجاح تلو الآخر، عبر حفاظها على صناعة شكل من الإعلام الثقافي المقروء، ذاك الذي يستجيب حتما لشرط القراءة والكتابة ولزمنهما أيضا، وهو ما تؤكده، من ناحية، مبيعات المجلة، وردود فعل القراء الإيجابية تجاهها، من ناحية ثانية.

* إن العبء الملقى اليوم على مجلة «العربي» يبدو أكبر من ذاك الذي تحملته المجلة في بداياتها. فإذا كانت «العربي» قد تحملت، منذ البدء، عبء الدفاع عن الهوية الثقافية العربية في فترات تاريخية صعبة، فعليها اليوم أن تضاعف من مجهوداتها وتقوي من مسئولية دفاعها عن الثقافة والهوية العربية، في ظل هذا الاكتساح الجديد للعولمة، بما تستهدفه من محو للخصوصيات والثقافات المحلية، بما فيها الثقافة العربية وقد أصبحت اليوم مهددة أكثر من أي وقت مضى، وأيضا أمام هذا الاجتياح والغزو الجديد لوسائل الإعلام المرئية، بغثها وسمينها، خصوصا وأن مجلة «العربي» ليست فقط مجلة ثقافية، بل هي أيضا مجلة الثقافة الموسوعية بامتياز.

* إن تاريخ المجلة أصبح يشكل بالفعل جزءا لا يتجزأ من

تاريخ وحركية الثقافة العربية في المشرق والمغرب العربيين، وحتى خارجهما، كما أنها أصبحت تشكل جزءا من المشروع الحضاري والثقافي النهضوي العربي، ساهم في ذلك كله استقطابها للمئات من خيرة رجالات الفكر والثقافة والأدب والفن في الوطن العربي، وحتى من خارجه، من مختلف الأجيال والأعمار والحساسيات والاهتمامات والجغرافيات، ولائحة هؤلاء قد يطول سردها هنا...

كل ذلك يجعل من مجلة «العربي» اليوم ذاكرة أساسية للثقافة والحضارة العربية من خلال ما تحويه أعدادها من مواد ودراسات وأفكار وصور ولوحات واستطلاعات وحوارات، تؤرخ جميعها للتحولات الثقافية العربية في مناحيها المختلفة: المعرفية والإبداعية والفنية.. كما تؤرخ لذاكرة الأمكنة والجغرافيات ولعوالم الطفولة أيضا: طفولة الأشياء والوجوه والأحداث والسير... وهاهي المجلة اليوم تعيد ترتيب وصيانة جانب من ذلك التاريخ المتنوع بإعادة جمع بعضه في كتب مستقلة موازية للمجلة، وتحديدا من خلال هذه التجربة الفريدة مع سلسلة «كتاب العربي»، وهي تثري اليوم موضوعنا بكتاب جديد عن «الأندلس: صفحات مشرقة» بقلم نخبة من الكتاب العرب (كتاب العربي، العدد ٥٨، ١٥ أكتوبر ٢٠٠٤). وما يمكن تسجيله بصدد هذه المبادرة الجديدة، بعد تجربتين سابقتين (أندلسيات عام ١٩٨٨ بقلم محمد عبد الله عنان) و(إسبانيا ..أصوات وأصداء عربية، عام ١٩٩٩، بقلم مجموعة من الكتاب) هو أن الأندلس كان، ومازال، يشكل دائما أفقا حضاريا وتاريخيا وثقافيا وأدبيا وفنيا للمفكرين والأدباء العرب، لتجديد قراءته وإعادة تمثله في عمقه وفي أبعاده. غير أن ذلك لا يلغي الاستعانة كذلك بمقالات ودراسات لكتاب مغاربة ممن لهم باع طويل في مجال الأندلسيات،

بالنظر إلى كون الأندلس هي تراث للإنسانية ككل، وهو ما قد لايبرر خلو هذا الكتاب الجديد من أية مساهمة لكاتب مغاربي..

كما أنها تعتبر، أيضا، مجلة «الثقافة المستقبلية» بامتياز، بالنظر إلى كونها تساهم، بشكل دائم، في تجديد البحث في أسئلة الثقافة العربية، ليس فقط من خلال اهتمامها بالأسماء الجديدة، من هذا القطر العربي أو ذاك، ونشرها لدراسات ومقالات حول الموضوع نفسه (أي مستقبل الثقافة العربية في ظل التحديات العالمية الجديدة)، ولكن أيضا عبر عملها المتواصل على تطوير المشروع الثقافي العربي، ممثلا هذه المرة في التفكير في النبتة الأولى، من خلال استصدارها لـ «العربي الصغير»، وأيضا من خلال تنظيم «ندوة مجلة العربي»، وقد أضحت اليوم من بين أهم الندوات الثقافية والفكرية في العالم العربي.

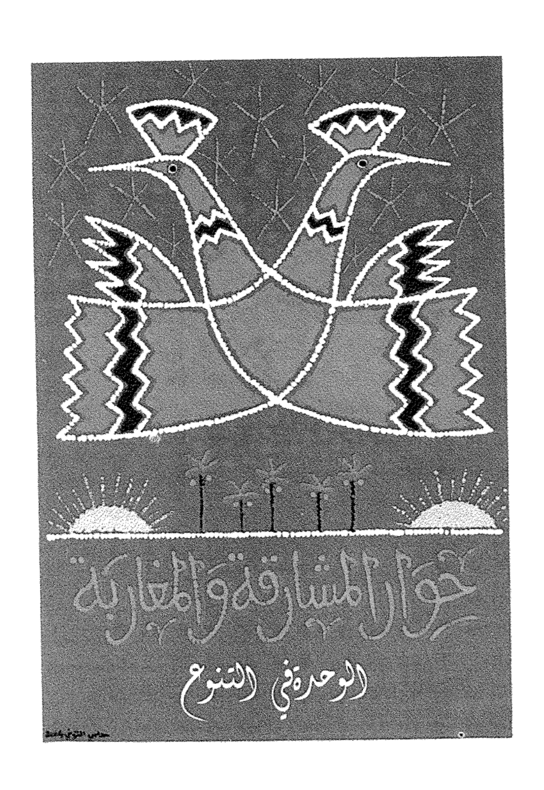
* كذلك لا بد من التنويه، في الأخير، بكل من ساهم من قريب أو من بعيد في إثراء مختلف أشكال التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة من خلال مجلة «العربي»، وعلى رأسهم دولة الكويت، وبالأخص رؤساء التحرير الذين تناوبوا إلى اليوم على إدارة هذه المجلة، بدءا بالمرحوم د.أحمد زكي الذي ارتبط اسمه، منذ البداية، بالمغرب من خلال تلك الزيارة الشهيرة لهذا القطر المغاربي، بحثا منه عن كل ما قد يسهم في تحقيق وترسيخ التواصل الثقافي بين المشرق العربي وأقصى نقطة في مغربه، وصولا إلى د سليمان إبراهيم العسكري الذي ارتبط اسمه كذلك باهتمامه الخاص بالمغرب العربي، وبدعمه المتزايد للتواصل الثقافي بين المغاربة والمشارقة، سواء عبر تشجيعه لمختلف أشكال هذا التواصل، من خلال نشره لكل ما قد يعضد من الوحدة الثقافية العربية ويضيء المشروع الثقافي النهضوي العربي، أو

من خلال زياراته لبلدان المغرب العربي ولقاءاته مع مثقفيه وأدبائه، أو أيضا عبر كتابته عن الموضوع ذاته. وتكفي الإشارة، في هذا الإطار، إلى مقالته المؤثرة «مشرق العالم العربي ومغربه، ذلك التواصل المفقود» (العدد ٤٩٩، يونيو ٢٠٠٠)، والتي يكشف فيها د.العسكري عن العديد من التساؤلات المهمة التي تتصل بقضايا التواصل الثقافي، أو بمعنى أدق بغياب التواصل الثقافي الذي كان يفترض قيامه، بين المشرق والمغرب العربيين، بما هي حالة مشتركة أيضا بين الخليج والجزيرة العربية وأقطار عربية أخرى، على حد تعبير د.العسكري.

كما أنه لا بد من التنويه، كذلك، بكل من ساهم في التعريف بثقافة الأقطار المغاربية وبلاد الأندلس، على امتداد هذه العقود البهية من تاريخ المجلة. فكان لا بد من ذكر بعض أسماء هؤلاء الكتاب ممن ارتبطت مساهماتهم في المجلة ببلورة سؤال التواصل الثقافي بين المشارقة والمغاربة، منذ بداية المجلة إلى اليوم، سواء عبر الاستطلاعات أو عبر المقالات والدراسات والحوارات: محمد عبد الله عنان، سليم زبال، حسن الأمين، مصطفى نبيل، أحمد محمد عطية، حسين مؤنس، يوسف الشاروني، ساطع الحصري، محمد المنسي قنديل، أبو المعاطي أبو النجا، جهاد فاضل، عبد الله أبو هيف، سعيد الكفراوي، صبري حافظ، وغيرهم..

× بناء على ما سبق، فإن الأمر يستوجب على مجلة «العربي» اليوم أن تعمل على فتح مكتب لها بالمغرب، ليس فقط أسوة ببعض الصحف العربية التي التجأت إلى ذلك، ولكن بالنظر إلى ما يعرفه المشهد الثقافي المغربي اليوم من حركية ونشاط، عدا قربه الجغرافي والتاريخي والثقافي من أوربا، الأمر الذي يبرر

ربط الماضي (من خلال اختيار مراسل للمجلة من المغرب) بالحاضر (عبر فتح مكتب للمجلة بالمغرب)، وقد تطورت المجلة واتسعت دائرة امتدادها الثقافي والجغرافي..


حوار المشارقة والمغاربة
الوحدة في التنوع

المحور الثاني

المشارقة والمغاربة بين الإبداع والتواصل

■ عبد الرحمن الأبنودي

■ د. كمال عبداللطيف

■ جمال الغيطاني

فنٌّ (الواو) بين المغرب والمشرق

عبدالرحمن الأبنودي *

الواو.. الرباعي.. المربّع كلُّها تسميـاتٌ لفنٍّ واحد من فنون القول، تنتمي من حيث التصنيف الوظيفي إلى (المثل الشّعبي) إلا أنها تتفوقُ عليه بكونها فنًا شعريًا له قيمتهُ المهمةُ في حياة البشر في صعيد مصر وفي بلدان عربية أخرى كما سيرد. (الرباعي) شكل فني سائر في صعيد مصر، يطلقون عليه اسم (الواو) أو (المربع)، وهو يرتكز على لعبة ارتطام القوافي لتبرز الحكمة وتتولد المعاني.

وبما أن المربَّع مربعٌ فإنه يتكون من أربعة أضلاع أي أربعة شطرات تكوِّن بانفصالها واتصالها بيتين من الشعر تتطابق فيهما قافيتا الشطرين الأول والثالث أو تتشابه، وكذلك الأمرُ بالنسبة للشطرين الثاني والرابع.

كأن نقول:

طبيب الجرايح قوم الحق
وهات لي الدوا اللي يوافق
فيه ناس كتير بتعرف الحق
ولأجل الضرورة.. توافق!!

في الطفولة وحين تعلمنا قراءة الكلمات، كنا نجد تلك الكتيّبات الصغيرة يبيعها رجل في سوق القرية الأسبوعي، كتيبات تحملُ عناوين قصص شعبية. ثم كان ذلك الكتيب النحيل الذي كتب عليه (ديوان أحمد بن عروس) اشتريناه وقرأناه وأعجبنا به لكننا أدركنا - على صغر سننا - أن من كتبه ليس صعيديًا، وأن الكاتب ينتمي إلى شمال مصر على الرغم من إيراده تلك القصة عن أصل هذا الديوان.

أما القصة التي وردت بالديوان الفقير فهي قصة خيالية تفتّق عنها رأس «حشاش» مصري عبقري.

تقول القصة إن «أحمد» هذا الذي صار اسمه فيما بعد «أحمد بن عروس» والذي نسب إليه الفولكلوريون فنّ (الواو) أو (المربّع) كان فارسًا لصًا و«زعيم عصابة» لا يشقّ له غبار - كما يقولون - وكان له أتباع أقوياء يطيعونه فيهجمون على بيوت الأغنياء ويديرون السلب والنهب ويفرضون الإتاوات على القادرين وغير القادرين.

حتى جاءت ليلة اختطف «الفارس أحمد» فيها عروسًا في ثياب العرس، انتزعها من بين أهلها وأردفها خلفه على الحصان وانطلق بها إلى الجبال التي كان يسكنها مع عصبته.

كان هذا اللص - ويا للعجب - مغرمًا بفن (الواو). فألقى على أسيرته مربّعا يحرضُها فيه على الفسق والرذيلة. كانت العروس هي أيضًا - ويالمحاسن الصدف - خبيرة بفن «الواو»، «فرزعته» مربعًا شديدًا أكثر إحكامًا وأبرع صياغةً تذكره فيها بأن الدنيا إلى نهاية، وأن النهاية إلى حساب وأن الربّ لا ينام، وأن خطف امرأة ضعيفة ليس من الفروسية في شيء، ففزع من قولها، وخاف من الله وارتعد، وأردفها مرة أخرى خلفه على الحصان وعاد بها إلى أهلها وقدم الاعتذار. صرف اللص «أحمد» عصابته، وفرش حصيرًا أمام بيته وجلس يغني الحكمة والأيام من خلال تلك المربعات الرائعة.

ومن يومها لقّب بـ«ابن عروس». هل سمعتم من قبل بقصة على هذا القدر من الجمال والتلفيق؟

كنت قد سافرت إلى تونُسَ مرارًا للعمل على السيرة الهلالية مع الأديب والمفكر الكبير (الطاهر قيقة) رحمه الله ود.عبدالرحمن أيوب وإذا بي أفاجأ بأن هناك بلدة كاملة تسمى (ابن عروس) وبعيدًا عن التفاصيل، كان بالقرية بئرٌ ومسجدٌ باسم (سيدي أحمد ابن عروس). اكتشفت أنه صوفيٌّ فقير كان يعمل حمالاً في السوق القديم بتونس حافيًا ممزق الثوب. كان يحمل أحمالاً فوق طاقة البشر لذلك تبارك الناس به وأطلقوا عليه (حمّال الحمول) ثم اعتزل الحياة واتخذ له خُلوة على سطح بيت قديم. أصبح الآن مزارًا معتنى به في السوق التونسي القديم وهو يقوم هناك دليلاً على أن اسمه انتُحل في بلادنا، فالرجل لم يذهب بتاتًا إلى مصر، ولم يغادر تونُس إلا مرة واحدة اتجه فيها إلى المغرب لزيارة الصوفي الكبير وشاعر (الرباعيّ) سيدي (عبدالرحمن المجدوب) الذي سوف يأتي ذكره. أما ابن عروس التونسي ومن خلال الكتاب الكبير الذي كتبه عنه (الشيخ عمر بن علي الجزائري الراشدي) تحت عنوان (ابتسام الغروس، ووشى الطروس، في مناقب قطب الأقطاب، والغوث الملتجأ إليه بلا ارتياب، السامي مقامه، الذي انتشرت على آفاق البسيطة أعلامه، المحيي رياض علوم الحقيقة بعد الدُّروس، وحيد دهره، وفريد عصره، سيدي (أحمد بن عروس)... الخ).

والكتاب يذكر ميلاد ونشأة الرجل ومناقبه وفيه كلّه لم يرد ذكر أن الشيخ قال شعرًا، أو أن أحدًا من الآلاف الذين عاش بينهم في السوق المزدحمة سمع منه (رباعيًا) واحدًا. ولم يرد في كل الكتاب غير مربّع واحد في الجزء الذي يعقبُ عودته من زيارة «سيدي المجدوب» في المغرب، وليس ثمة ما يؤكد إذا ما كان «ابن عروس» هو قائله أو «سيدي عبدالرحمن المجدوب» أو غيرهُما ويقول المربع:

(جميع المدن شوَلّيت
حتى لـ «سبتة» الحصينة
أنا مثل «بنزرت» ما رأيت
الوادي وسط المدينة).

وأنا أرى أن من يكتب رباعيًا كهذا يقدر على كتابة ألف.

إذن، فلقد تأكدنا أن «ابن عروس» على عكس ما صوره الملفّقون تمامًا. فهو أولاً تونسي وليس مصريًا. ثانيًا هو رجل صوفي فقير حمّال وليس قاطع طريق كما اختلقوا. ثالثًا هو لم يكتب أو يدلي بهذه المربعات وإنما صاحبها هو (سيدي عبدالرحمن المجدوب الصوفي) المغربي الذي ارتبط فن (الرباعي) في المغرب باسمه. وهنا مأزق أصحاب الأسطورة القديمة.

من المغرب انتشر فنٌّ الرباعي زاحفًا إلى ما حوله من أقطار مثل تونس، ولكن الليبيين القدامى احتفوا به احتفاء شديدًا ونسجوا على منواله. فعلى الرغم من تعدد أقطار المغرب العربية فإنها منطقة واحدة في النهاية مع عدم الوقوف عند هذه النقطة الآن.

ولاشك في أن «فن الرباعي» كان موجودًا بالمغرب يسري في بيئاته الشعبية قبل ظهور «سيدي عبدالرحمن المجدوب» الذي بلوره وأكسب سماته الدينية نبضًا حياتيًا، ولم يقف عند حد التصوّف الشعبي كما فعل مثلا (الولي الصالح سيدي بهلول الشرقي) رحمه الله الذي لم تخرج مربعاته عن أهدافها الدينية التي يؤكد فيها أن الإنسان لاشيء، وأنه لا يملك إلا ما أعطاه الله إياه. لذلك فعنوان قصيدته الشهيرة هو (القصيدة الفيّاشية)، وهي قصيدة في ديوان يتخذ المربع فيها أحيانا شكلاً للتعبير. يقول في مطلعها:

«أنا ماني فيّاش (مافيّ شي)
آش عليا مني (لماذا أفكر هكذا)؟
نِقْلقْ من رزقي لاش (لماذا)
والخالق يرزقني؟ (ورزقي على الله).

أما المربعات أو «الرباعي» الذي يبلوره «سيدي عبدالرحمن المجدوب» حتى نسب إليه، فإنه يتطرق إلى كل مناحي الحياة الاجتماعية بما فيها من قبول واستسلام لما أراد الله وما شاءت به الأقدار، ويتنقل ما بين علاقة الرجل بالمرأة، وخيانة الصداقة والعهد، والتمسك بالوقار والصبر والصمت حيث إن اللسان قد يودي بصاحبه. يتحدث عن الدّيْن ووجوب سداده، وعن البناء بلا أساس، والجود والبخل...إلخ، أي أنه خرج بفن «الرباعي» إلى أحوال الناس ومعاناة الخلائق، ولاشك أن فن «الرباعي» كان متناثرًا في أفواه الفقراء قبل «المجدوب» كما أسلفنا، ولكنه اهتم به وألف فيه ما احتفظ به مريدوه وأحبائه في ديوان كامل وإن كان صغيرا، وربما ظهر هذا الديوان بعد رحيله، فإن عنوانه يوحي بذلك (القول المأثور...«من كلام الشيخ عبدالرحمن المجدوب»).

أما كيف وصل هذا «الرباعي» إلى صعيد مصر، وإلى منطقة «قنا» بالذات، وكيف وجد التربة الصالحة في المنطقة التي تعج بالأبنية والأنماط الشعرية؟ فلاشك أن الحجاج والتجار أتوا به عبر الطريق الطويل الممتد من بلاد المغرب العربي إلى صعيدنا ليعبروا البحر الأحمر من ميناء «القصير» المواجه لقرانا والذي ليس ثمة من طريق آخر إليه أيسر في ذلك الزمن.

في العهد الفاطمي، كانت مدينة (قوص) الصعيدية هي العاصمة الإسلامية لمصر، وكانت مزدحمة بالعلماء القادمين من كل صوب ومن المغرب بالذات. فهي مدفن «سيدي عبدالرحيم القنائي» الذي هو مغربي عبر البحر للحج والدرس، وفي عودته أغرم بالمنطقة فاستقر، وليس ببعيد عن القصير مدفن سيدي (أبي الحسن الشاذلي) في «حميصرة» على شاطئ البحر جنوب (مرسى علم).

كانت قرانا تستقبل هؤلاء القادمين بعلمهم، بلغتهم المدهشة وحكاياتهم وأخبارهم وأشعارهم التي التقط فلاح الصعيد منها شكل (الرباعي) الذي رأى أنه يوائمه في التعبير عن المعاناة التاريخية

والأنين من الزمن ومفارقاته، بل والسخرية منه ومن الدنيا ومن نفسه، والدليل على ذلك أن (الرباعي) لم يغادر مناطق الصعيد الأعلى ومنطقة جنوب «قنا» بالذات.

كان القادمون يقيمون في قرانا فترات طويلة، وعند أغنياء المدن، هؤلاء الذين كانوا يتيحون لهم الإقامة في الساحات الكبيرة التي يمتلكونها، بل كانوا يصاهرون أهل المنطقة، وأن بيوتا عدة لعائلات عدة في قريتي - مثلا - تحمل اسم (بيت المغربي)، وإن اسم «مغربي» من أكثر الأسماء شيوعًا في قرانا، وأظن أن لهذا دلالته!!!

من المعروف أن أهل مصر جميعًا وليس الصعيد فقط كانوا يتفاعلون بالمتصوفة المغاربة ويرون فيهم أنموذجًا للنقاء الديني، ولعل السادة الكبار من أولياء الله الذين لهم مساجد وقباب في كل أنحاء مصر هم من المشائخ المغاربة الذين استقرّوا في مصر.

هنا اختلطت القصص ليصير «ابن عروس» الحمال الفقير التونسي شاعرًا ينسب له هذا الفن المهم.

لقد عشت في صعيد مصر زمنًا طويلاً لم أسمع أحدًا يقول: «قال ابن عروس»: كما أشاع الإخوة المهتمون بالأدب الشعبي، واعتمدوا هذا، ووضعوه في كتبهم، فصار عليهم أن يدافعوا عن هذه الغربة للنهاية، ولو قتلوا الحقيقة أمام الجميع.

ولو كان أحدهم اتجه إلى مدينة «أخميم» بمحافظة «سوهاج» وسأل عن «ابن عروس» لوجد جمعية دينية تسمّي نفسها (الطريقة العروسية الشاذلية) نسبة لابن عروس وأبي الحسن الشاذلي والإثنان تونسيان تكوّنت فرقة من البشر تهتدي ببركتهما وتتلمس خطاهما. ولهذه الطريقة العروسية أوراق فيها أشعار وأذكار كتبها مصريون على طريقة القصائد التقليدية مقطعة تقطيعًا يسمح للذاكرين أن يميلوا على إيقاعها يمينًا وشمالاً، ولا يعرف أصحاب الطريقة أن وليّهم الصالح كان شاعرًا من قريب أو من بعيد.

وحين قصصت عليهم قصة زعيم العصابة قهقهوا وطلبوا مني قراءة الفاتحة لكي لا أغضب (سيدي ابن عروس).

اتجه الرباعي من المغرب إلى «ليبيا» و«تونس» واختلطت المربعات المغربية والليبية والمصرية. فقط كل بيئة تمسّكت بالقالب نفسه، وصنعت مربعاتها من ذاتها، وإن كانت شعوبنا لم تختلف كثيرًا في التعبير عن أحوالها المطبقة عليها، والتي تتشابه إلى حد كبير، فقط صاغت المربعات بما يوائم ويلائم طباعها وطُرق تفكيرها، والتباين الذي يخلقه اختلاف البيئات من بحرية إلى صحراوية إلى نهرية...إلى غير ذلك.

تظل لدينا نقطة واحدة تطلب الحل وهي سرّ تسمية الرباعي أو المربع بـ (الحلو).

قال البعض: «لأن هذا الفن كان فن مساجلات بين الرجال في سوامرهم يتبارون ويتبارزون به وينالون الاستحسان أو يسقطون في اختبار الرجال القاسي ما كان يضطرهم لحفظ العشرات منه، بل وخلق مربعات جديدة. ويذكر لي الشاعر الشعبي (جابر أبو حسين) في مقدمة المجلد الأول للسيرة الهلالية الذي صدر عن مكتبة الأسرة أنه كان هناك (مربّعون) موهوبون عظام، وأنهم استطاعوا أن يعيدوا صياغة السيرة الهلالية الضخمة بأكملها بالمربع لأنه قصير يصلح للقص ولا يستهلك وقتًا كبيرًا فينسيك ما سمعت.

هكذا سُمّي الرباعيّ بـ (الواو) لأنه حين ينتهي أحدهم من مربع يضيف الثاني (واوا) إلى ما قال الأول لمتابعة التحدي مثل:

وليه يا طبيبي تاكلنْي

وعلى جسمي ما حامل الخلايق

أروح للوحوش تاكلني

ولا لطعتي ع الخلايق.

فتجد الثاني يندفع ليضع «الواو» بمعنى: «وأزيد على قولك قولا» فيقول مستعملا معظم المفردات:

وجاني طبيبي مع العصر

وف إيده ماسك المصلية

أصله طبيبي قليل أصل

من خصمي يجيب لي الوصاية

أما البعض الآخر فيقول: «اسمه «الواو» لأن هذا الشكل الشعري المحكم المستقر ارتبط بقوّاليه من (المواوية) وهم فئة من الفنانين الفقراء الجوالين يقفون أمام أبواب الدور و(يواوون) من أجل كسرة خبز أو حفنة قمح أو ذرة. وهكذا أمام كل باب يعطي الناس «المواوي» شيئًا للحفاظ على حياته وعلى ما يملك من ثروة من (الواوات) التي تحشّ قلوبهم حشّا، وبارتباط فن المربع بهؤلاء المواوية صار اسمه (واوًا)!!

حوار المشرق والمغرب؟
أم كسر مرجعية التقليد؟

د. كمال عبداللطيف *

ت ١ - تحدث المفكر التونسي هشام جعيط في مصنفه المهم «الشخصية والمصير العربي الاسلامي» عن فقر بعض التيارات الإصلاحية في الفكر العربي المعاصر، وحاول في فصول كتابه الوقوف على مظاهر هذا الفقر والقصور، لكنه استدرك بعض أحكامه العامة في مقدمة هذا الكتاب، وأشار إلى أن بعض جهود مفكري المغرب العربي الكبير تقدم عناصر نظرية قوية وقادرة على تطوير الأداء النظري والوظيفة التاريخية للفكر العربي المعاصر، وذكر في سياق إشادته ببعض تجليات الفكر المغربي أعمال عبد الله العروي، واصفاً إياها باليناعة والقوة وتجاوز المتداول في فضاء الايديولوجيات العربية السائدة.

ومقابل وصفه أعمال العروي بالرقة والدقة وبعد النظر، تحدث عن ضحالة الفكر السائد في المشرق العربي، وانتقد المحدودية النظرية التي أصبحت السمة الغالبة على مختلف

* أكاديمي من المغرب

مجالات الإنتاج الفكري في العالم العربي خلال النصف الثاني من القرن العشرين.

جاءت الأحكام المذكورة في مقدمة كتاب جعيط في صورة خلاصات مستمدة من بحثه في بعض تيارات الفكر الاصلاحي المنتشرة في المشرق العربي، ونقصد بذلك الايديولوجيا القومية لأحزاب البعث، ونقده أيضاً لبعض تيارات الاصلاح السياسي النهضوية، ومعنى هذا أنه نظر إلى مشروع العروي في «الايديولوجيا العربية المعاصرة» «وأزمة المثقفين العرب»، وهما الكتابان اللذان كانا قد صدرا لعبد الله العروي وقت صدور كتاب جعيط بالفرنسية سنة ١٩٧٤.

لا يمكن إدراج أحكام جعيط عن قوة فكر عبد الله العروي في باب النظرة التي تتجه لتأسيس تمايز نظري عام بين مشرق ومغرب العالم العربي. فقد جاءت أحكامه كما قلنا مؤسسة في سياق رؤية نقدية محددة للايديولوجية العربية المعاصرة، وشكلت صور التسيب النظري الحاضرة في المقدمة ذاتها ما يمكن اعتباره موقفاً من آثار نظرية معينة في سياق موصول بسؤال معاينة مظاهر القوة والضحالة في الفكر العربي المعاصر، هذا بالاضافة إلى أنه تحدث في الإطار نفسه عن مواقفه من بعض نماذج الفكر الاصلاحي في تونس ، كما أشار إلى الارتباك الحاصل في بعض مظاهر الفكر الجزائري، ووسط كل هذا أعلن بوضوح أن أعمال العروي تقدم المثال والنموذج على عمق النظرة وقوة الحدس النظري، بحكم أنها مبنية انطلاقاً من معطيات التاريخ، ومؤسسة في إطار محاولة تملك جوانب مهمة من أصول الفكر المعاصر، وذلك دون أن ينسى الإشارة إلى القناعات الفكرية النهضوية الموجِّهة لاختيارات العروي في مجال البحث في سبل

وكيفيات تجاوز التأخر التاريخي العربي. نستحضر في هذا الاستهلال وجهة نظر محددة في موضوع تقييم الإنتاج النظري الاصلاحي في فكرنا المعاصر، نستحضرها لنؤكد أن إصدار بعض الأحكام المقارنة بين منتوج الفكر العربي تعد جزءاً من مهمة المشتغلين بمراجعة تاريخ الفكر العربي المعاصر، وهي تساهم في توضيح مختلف أبعاد تجليات هذا الفكر، إلا أننا نتصور أن المقارنة يمكن أن تتخذ عدة أشكال، حيث يمكن إنجاز مقارنات أفقية وأخرى عمودية، مقارنات داخل دائرة الفضاء الجغرافي للبلدان العربية المتعددة، ومقارنات بينها، محتكمين في عملية المقارنة إلى معايير محددة، لضبط آليات المقارنة وتعيين نتائجها بهدف تطوير كفاءة النظر ونجاعة العمل في الفكر العربي المعاصر، لكننا لانتصور أنه يمكننا صناعة ثنائية في المقارنة بهدف إقامة تمايزات تضع جغرافيات العالم العربي في مواجهة بعضها البعض باسم مفاضلات عرضية سريعة ومغفلة لشروط تشكل الأفكار في التاريخ.

وإذا كنا نفترض أن مشروع مجلة «اليوم السابع» المتعلق بإطلاق حوار نقدي في موضوع مشرق - مغرب، قد أثمر مصنفاً مهماً في باب التعرف على مشروعين فكريين في ثقافتنا المعاصرة، إلا أن محتوى الحوار لم يحسم في تصورنا في مسألة إقامة التمييز والتمايز بين مشارق ومغارب الوطن العربي، فقد تحكمت في إنتاجه قبليات النص المؤسس، ونقصد بذلك المفاضلة التي منح الجابري بواسطتها للفكر الفلسفي المغربي امتياز تملك العقلانية والتاريخ والاجتهاد في الفقه وأصوله، وهو الأمر الذي يترتب عنه في مشروعه النهضوي منح الفكر المغربي امتياز توليد الفكر القادر على تجـاوز الموروث اللاعقلاني المهيمن

على ثقافتنا المعاصرة. بل إن بعض قراء الحوار المذكور نظروا إلى المتحاورين باعتبار أن مشروع كل منهما يمثل جغرافية محددة، فحصل اختلاط في الموضوع، ولم ترتفع المناقشة بالرغم مما بذل فيها من جهد، لم ترتفع إلى المستوى المرتقب منها، فقد ظلت سجينة رغبة دفينة في إقرار ما يمكّن من إثبات التمايز بدل التكافؤ والتقارب وذلك رغم الحس القومي العالي للمتحاورين.

نتجه في هذه الورقة إذن لمحاصرة ونقد ثنائية مشرق مغرب في الفكر العربي المعاصر، يحدونا في القيام بهذه المهمة معاينتنا المتواصلة لمنتوجات الفكر العربي في مختلف الأقطار العربية، وذلك بهدف مواصلة البحث في كيفيات تكسير واختراق منظومات الفكر التقليدي المهيمنة على آليات إنتاج الفكر في ثقافتنا ومجتمعنا.

وإذا كنا نقبل مختلف مظاهر التنوع والاختلاف في منتوجنا الفكري، بل وفي مؤسسات إنتاج الفكر القائمة في أقطارنا ، فإننا لا نقبل أن يتحول التنوع الذي نعتبره مصدر غنى إلى عنصر امتياز لا تاريخي، ومقابل ذلك، نحن ننظر إلى وجود وحدة جامعة للمنتوج الفكري الإصلاحي السائد في فكرنا، وأن هذه الوحدة مؤسسة على دعائم تاريخية ونظرية ساهمت في لحمها عبر مراحل تاريخنا المتواصل. ولهذا نعتبر أن مشروع النهوض العربي الذي يوضع كأفق لوجهة الفكر في مختلف أنحاء العالم العربي يقتضي مزيداً من التنوير العقلاني، كما يتطلب مزيداً من التمرس بآليات الفكر التاريخي النقدي، ليتمكن العرب من تركيب المرجعية الفكرية القادرة على اختراق حجب أنظمة الفكر التقليدي الموروث، المهيمنة والسائدة.

ونحن لانشك أبداً في وجود أمارات وإرهاصات قوية لفكر المستقبل في مختلف البلدان العربية وبدرجات متفاوتة، وستتيح لنا هذه الورقة المساهمة في إبراز الملامح العامة لأشكال تجاوز الفكر العربي لسقف المرجعيات السائدة فيه دون استعانة بثنائية: مشرق- مغرب القائمة على مبدأ المفاضلة الذي تكذبه شواهد التاريخ ومعطيات تحول الفكر في ثقافتنا المعاصرة.

٢ - اشتغلت مصنفات التأريخ والبحث في أسئلة وقضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر بتقديم المعطيات النظرية والايديولوجية التي نشأت داخل هذا الفكر دون حصر جغرافي، وتمت فيها المصادرة على وحدة الانتاج الفكري المتبلور خلال القرنين الماضيين في العالم العربي الإسلامي، دون استخدام للزوج المفهومي مشرق مغرب، فقد كانت الأبحاث تعنى بفضاء الفكر في العالم الاسلامي في القرنين الثامن والتاسع عشر، ثم فضاء الفكر في العالم العربي خلال القرن العشرين.

لاينفي هذا الأمر صدور مصنفات تأريخية محدودة، تم فيها رصد بعض المعطيات الفكرية المحلية في هذا القطر العربي أو ذاك، وإن كان هذا الأمر بالذات قد حصل بصبورة لاحقة على صدور المصنفات الكبرى الجامعة، التي اتجهت لرسم ملامح المشترك والعام في الفكر العربي الاسلامي الحديث والمعاصر.

نستطيع تبرير ما حصل في هذا المجال البحثي بصورة موضوعية، ذلك أن الحصيلة النصية العامة للفكر العربي المعاصر، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وإلى حدود الربع الأول من القرن العشرين، لم تكن تملك الكثافة الكمية التي تتطلب العناية الحصرية المنصبة على مناطق جغرافية محددة، فقد تشكلت النصوص الأولى المعبرة عن ديناميات التحول التي

عرفها العالم العربي الاسلامي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك بعد جمود عمَّر طويلاً في فضاء الفكر الاسلامي، حيث جفت كثير من ينابيع الفكر الاسلامي، ودخل الفكر الاسلامي في مختلف تجلياته بعد ابن رشد وابن خلدون دائرة النظم التكراري، الحاضن للتقليد، والراعي لاستمرار تاريخيه دون وهج فكري يذكر، ولذلك عوامل وأسباب لايسمح سياق الحديث هنا بتشخيصها وحصر معالمها. وعندما عادت الروح إلى ذاتنا التاريخية التي كانت في أطوار متقدمة من التلاشي، وذلك بعد الرجة التي أحدثتها دينامية التحول التاريخي الأوروبي في قلب هذه المجتمعات، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تبلورت الارهاصات الأولى للفكر المنبعث من رماد أزمنة ما بعد عصرنا الوسيط، وتمركزت نشأتها بالذات في كل من مصر والشام، وذلك لأسباب تاريخية موضوعية، ثم اتسع مجال إنتاجها بعد ذلك في فضاءات الجغرافية العربية مشرقاً ومغرباً، وبدرجات من التواتر والعمق متفاوتة، وبدرجات أخرى مماثلة من التقارب في الأسئلة وفي صيغ الإجابات، محكومة بالأوضاع التاريخية العامة، المؤطرة لميلاد الأفكار والبرامج الإصلاحية، الهادفة إلى تخطي ميراث أزمنة التأخر التاريخي، التي كانت تغطي مختلف فضاءات وزاويا العالم العربي الاسلامي (دولة الخلافة العثمانية) ومن دون أي استثناء.

وقد تعزز البحث في مجال الفكر العربي المعاصر بتغييب المعيار الجغرافي بحكم عدم جدوى هذا المعيار، في عمليات رسم المعالم الكبرى لحركية الفكر العربي وتياراته في عالمنا، فقد كانت موجات الفكر العربي المعاصر متعددة ومتنوعة، وقد ساهم تنوعها في تطوير وإخصاب مستويات الجدل وصيرورة

التاريخ. وساهم في دعم هذا الخيار بوعي أو دونه الأفق الفكري الجامع والمرجعية النظرية الناظمة، أفق دعاوى الاصلاح والنهضة، وقد شكلت السمة الأبرز في فكرنا السياسي المعاصر، ثم أفق اللغة المستوعبة لمرجعيات نظرية محددة، وتم دعم المعطيات التي ذكرنا في سياق ميلاد التيارات السياسية القومية، التي سعت لتطوير هذا الأفق، في إطار اختيار فكري يروم العناية بالروافع النظرية والتاريخية المساعدة على بناء مشروع في التوحد القومي، استناداً إلى رؤية ترى أن مستقبل الوجود العربي مرهون بتعزيز خيارات التكامل والتعاون وبناء الدولة العربية الواحدة.

اعتنت إذن مصنفات الفكر العربي الحديث والمعاصر بتجليات الفكر العربي من منظور الوحدة والتكامل، وذلك رغم رسمها لبعض تمظهرات التمايز والاختلاف وبصورة عرضية أو تمثيلية.

وفي مختلف المصنفات المرجعية السائدة في موضوع الفكر العربي المعاصر، نعثر على المقاربة الجامعة، فنتعرف على تيارات ومدارس الفكر النهضوي وتيارات الفكر السياسي والاجتماعي، في سياق من الترتيب لا يتردد في مقاربة أعمال الطهطاوي وخير الدين التونسي، شكيب أرسلان وعلال الفاسي، بطريقة واحدة، وضمن أفق فكري تاريخي واحد، كما نعثر على محاولات في المقارنة ورصد تجليات التواصل المنتج للقيم المشتركة، بحكم تماثل أسئلة الحال، وبحكم افتراض وحدة المآل. ويسعفنا رصد مظاهر التواصل القائم بالأمس واليوم في ضبط علامات الوحدة، التي لاتستبعد تنوع أشكال ردود الفعل وأشكال التعبير وصوره، ويُفسَّر هذا الأمر في تصورنا بوجود جملة من الروابط النظرية والتاريخية المحددة لمجرى تاريخنا المعاصر.

ستنشأ في الفكر العربي لاحقاً الدراسات المخصصة لأعلام

ينتمون إلى أقطار عربية محددة، وذلك بعد تحقيق ونشر الكتابات التي ظلت مغمورة لأسباب تتعلق في الأغلب الأعم بعامل التأخر التاريخي المهيمن، وغياب السياسات الثقافية القطرية، وقد حصل تجاوز هذا الأمر بعد حصول أغلب الدول العربية على الاستقلال في النصف الثاني من القرن العشرين، فتعززت دوائر المشروع الثقافي العربي بالجهود القطرية التي ساهمت في تقديم صور عديدة عن أنماط الثقافات المحلية في مختلف البلدان العربية، وهو الأمر الذي ساهم في إبراز درجات التنوع الثقافي القائمة في فكرنا المعاصر.

إن المبرر الموضوعي الذي يفسر ظاهرة التأريخ العربي المذكور يتمثل في المركزية التي تمتعت بها أقطار عربية بعينها في سياق تطور الفكر العربي، فقد شكل رواد الإصلاح في مصر أولاً، ثم في الشام بعد ذلك، البؤرة المركزية الجاذبة لمنتوج النظر العربي الحديث والمعاصر، وشكلت النصوص والآثار المنتجة في المشرق العربي، وفي مصر والشام بالذات العلامات الأكثر تعبيراً عن أسئلة العرب والمسلمين في بدايات النهضة العربية.

يتأكد هذا الإقرار ويزداد قوة كلما تعرفنا بصورة واضحة على نصوص بعض الأقطار التي اعتبرت مهمشة أو هامشية في الفكر العربي المعاصر، فقد منحتنا النصوص التي نشرت- ولا تزال تنشر في باقي الأقطار العربية الأخرى- فرصة معاينة الدور الكبير الذي لعبته نصوص الاصلاح النهضوي التي تبلورت في مصر والشام الكبرى في عمليات الإخصاب الأولى الفاعلة في ثنايا الثقافة العربية المعاصرة.

لاعلاقة لما حصل في تاريخ الفكر العربي المعاصر بالتوصيفات الجغرافية مشرق مغرب، أو التقسيمات المعيارية القيمية مركز

هامش، فالمسألة في أصولها مسألة تاريخية، أي مسألة محكومة بشروط عامة تتجاوز قدرة وكفاءة الفاعلين الأفراد في هذه البقعة الجغرافية أو في تلك، وفي فحص مكونات التاريخ الموصول بما ذكرنا مايسعف بترتيب الأدلة التاريخية المقنعة بما نقول.

٣ - لانعثر في تاريخ الفكر الإسلامي في عصورنا الوسطى على حساسيات جغرافية مبنية تحت ضغط ملابسات سياسية محددة، فقد تنوعت تجليات الفكر العربي الإسلامي بفضل المثاقفات التي ركبتها مرجعيات عديدة داخل هذا الفكر. وقد ساهم انصهار الموروث الفكري للأمم والشعوب التي علتها راية الاسلام في إغناء وتقوية رصيد الفكر الاسلامي، ولاشك في أن ميزان الصعود التاريخي الذي ميز تطور العالم الاسلامي في قرون الإسلام الأولى، مكّن الثقافة الإسلامية من لحم مستويات تعددها وتنوعها، بالصورة التي قوت درجات إنتاجيتها وإبداعها.

لايعني هذا انتفاء عناصر التمايز والتميز وبصورة كلية، فنحن نجد بعض ملامح وعي التمايز بين المشرق والمغرب بين العرب والفرس، بين أهل الأندلس وبين أهل الجزيرة، لكن مختلف التمايزات التي نجد بعض التعبير عنها في الآداب العربية لم تؤسس ثنائيات مرسخة اجتماعياً أو سياسياً، ولم تولِّد أنظمة في الفكر دالة على تباعد ناف لمبدأ واحدية الرؤية والمرجعية والنظام العام والمشترك في مجال النظر. فقد ظلت الثقافة العربية الإسلامية في تاريخنا عنواناً ثابتاً في سجلات فكرية متنوعة ومختلفة، سجلات يتجلى تنوعها في صور الحساسيات المختلفة، ويتمظهر اختلافها في درجات المرونة التي كانت تمنح الموضوع الواحد أكثر من مظهر، دون أن ينفي ذلك انتظامها في لغة واحدة، وتأسيسها المشترك لمبادئ في النظر منحتها المجرى

التاريخي الخاص، والأفق الفكري الجامع. وتتضح معالم الموقف الذي نتجه صوبه في هذا السياق في الأبحاث الجديدة المعنية بنظام الأفكار في التاريخ، حيث تساهم حفريات تاريخ الأفكار في رسم خرائط الفكر في ضوء المرجعيات الشارطة لعملية تبلور وتشكل تيارات الأفكار ونماذج المعارف في التاريخ، وهو الأمر الذي يدرج التنوع في فضاء الأنظمة الفكرية الضابطة، وينظر إلى الاختلافات الحاصلة في البنية النظرية لحقبة تاريخية محددة، ضمن نظام الشروط المولِّدة للأفكار في التاريخ.. الشروط الداعمة لاستمرار الأفكار والعقائد، والشروط النابذة، أي الشروط المساعدة على حصول الطفرات والقطائع والتغيرات الكيفية داخل أنظمة الفكر والمعرفة في لحظات تحولها داخل التاريخ.

يقدم لنا المثال المذكور جملة من الوسائل التي تسعفنا بإدراك محدودية ثنائية مشرق مغرب في فهم معطيات الفكر العربي المعاصر، ذلك أننا سنتجه استناداً اليه إلى تقديم مقاربة تعنى بتركيب المجرى التاريخي العام والنظام النظري المرجعي الموجه لآليات إنتاج الأفكار في تاريخنا، لنتبين بعد ذلك أن القضية المركزية في الفكر العربي اليوم تتمثل في كيفية تكسير السقف المرجعي السائد، ذلك أن الأمر الذي يساهم عندما يتحقق في نقل الفكر العربي من الدورة التكرارية التي انخرط فيها تحت ضغط مرجعيات التقليد إلى مستوى الابداع، حيث يفترض في الفاعلين في المجال الثقافي من مختلف جهات العالم العربي تحقيق ذلك، ولعل المنخرطين في جبهة هذا المشروع يوجدون اليوم في مختلف واجهات الفكر الناشئ في مختلف الأقطار العربية، لكن قبل إبراز ملامح الجبهة الفكرية الرامية إلى كسر

قيود المرجعيات التقليدية لابد من وضع الثنائية موضوع ندوتنا في سياقات تشكلها قصد بناء ما يسمح بتخطيها في اتجاه التفكير في بناء النظر التاريخي النقدي في فكرنا المعاصر.

يمكننا أن نؤرخ لنشوء ثنائية مشرق مغرب في الفكر العربي المعاصر انطلاقاً من حدث نصي موصول بحسابات سياسية ثقافية محددة، وذلك رغم أن هذا الحادث النصي الذي سنضع في صدارة هذا التأريخ لم يعد منتوجاً فردياً يخص مفكراً بعينه بعد كتابته مباشرة، وصدور ردود فعل متعددة منافحة أو مخاصمة له. فقد أصبح الحدث عنواناً لقضية قابلة للتعقل والتوظيف ضمن سياقات أخرى مختلفة ومتنوعة.

نحن هنا نشير إلى إعلان التمايز المعرفي القيمي المنحاز لخيار فكري محدد، الذي أقامه محمد عابد الجابري وهو يفكر في نقد العقل التراثي العربي في مصنفه الشهير «نقد العقل العربي»، فقد أقام لحظة بنائه في الجزء الثاني من مشروعه المذكور للعقلانية الرشدية في المغرب والأندلس، أقام تقابلاً بين الغزالي وابن رشد مشيراً إلى المنزع العقلاني الرشدي ودوره في تطور الفكر الاسلامي والفكر الانساني (دور الرشدية اللاتينية في النهضة الفلسفية في أوروبا)، وقد عزز التقابل التفاضلي المذكور عندما دعا إلى أن شرط النهضة العربية اليوم مرهون بمبدأ تطوير المعطيات الحية في الفكر الإسلامي في عصورنا الوسطى، وعين هذه المعطيات في تجليات العقلانية في الفكر المغربي، مبرزاً مظاهرها في الرشدية والخلدونية والتراث الفقهي للشاطبي، وهي الجهود التي تتيح للعقل العربي انخراطاً فاعلاً في عملية تملك مقومات النهضة التي نتجه صوبها، النهضة التي لا يمكن أن تتأسس دون اجتهادات مطورة

لآثار من ذكرنا من المفكرين. ورغم أن الجابري يراهن هنا وهو يدافع عن هذه المعطيات على مبدأ الوصل من أجل الفصل ، أي أنه يرى استحالة حصول النهضة العربية المأمولة في العالم العربي بالانقطاع كلية على دور الذات ودور مكوناتها الحية في لحم عمليات التحول الحاسم، إلا أن اختياره لأسماء معينة تنتمي إلى جغرافية محددة في المغرب والأندلس منح تصوره طابعاً جغرافياً، وقد سمح الحدث النصي المذكور بتوليد وتوليف نتائج لاعلاقة لها في تصورنا بسياق النص الأول، المولِّد للحدث في الصورة النصية القائمة في نصي «نحن والتراث» و«بنية العقل العربي».

أشارت صيغ النص الحدث في الكتابين إلى معطيات محددة، وقد تم تأويل هذه المعطيات بصورة أخرى، بل إننا نستطيع القول إنه تم تأويل منطوقات ومضمرات نصوص الجابري في إطار مكبوتات سياسية وسيكولوجية وثقافية محددة، مكبوتات تعكس جوانب من صور الصراع غير المعلن والتنافس غير المباشر بين النخب في بعض الأقطار العربية، فأصبحنا بحكم كل ما سبق أمام موضوع يستحق الجدل ويستحق الحوار لتجلية غوامضه وكشف حدوده وأبعاده، بل ومحاصرة بعض نتائجه السلبية في الفكر العربي المعاصر.

لقد تغذى الموضوع في تصورنا بجملة من القضايا التي كانت تندرج في عداد المسكوت عنه واللامفكر فيه. ومازاد في منحها دور المؤشر الفاعل هو استناد الذين ردوا على الجابري باستدعاء معطيات أخرى لاعلاقة لها بسياق الحدث النصي المذكور، حيث تم ربط الموضوع بأسئلة المشروع القومي، أسئلة الرفض والقبول، وهي أسئلة ترتبط بطبيعة وحدود التواصل

القائم في مؤسسات العمل السياسي والعمل الثقافي في العالم العربي. لم يلتفت أحد لما كُتب في سياق مناقشة الجابري في صلب ما صدر عنه في موضوع نقد العقل التراثي، وما يرتبط به من قضايا النهضة والتقدم، بل إن المسألة أتخذت كما قلنا أبعاداً أخرى بحكم أنها كانت الجرعة التي أفاضت الكأس، والمناسبة التي فضحت بعض المضمرات المسكوت عنها في موضوع العلاقات العربية البينية.

٤ - يمكن تفسير نوعيات ردود الفعل التي أثارها الموضوع بالشروط الفكرية السياسية المؤطرة لفضاءات الثقافة والفكر في العالم العربي، فقد ساهم المشروع القومي العقائدي والشمولي، في تغييب الملامح العامة لأشكال التنوع التاريخي والثقافي والإثني الحاصلة في جغرافية العالم العربي، حيث تم رفض لغة التمايز والاختلاف الواقعي والحي والايجابي باستخدام منطق الوحدة القسرية، المنمِّطة بكثير من الاستسهال والتبسيط لمختلف مظاهر التعدد والاختلاف القائمة في الواقع العربي.

لهذا شكل الحديث عن التمايز في العقل التراثي في علاقاته بأسئلة الحاضر، فرصة مواتية لإظهار مضمرات الفكر القومي. ذلك أنه لو افترضنا أن وعي المشروع القومي في فكرنا المعاصر كان يعتمد منطق التنوع والاختلاف في الوحدة، لما حصلت ردود الفعل المؤسسة للظاهرة المذكورة، ولتم الانتباه إلى المركزي في الموضوع، أي المناقشة المعرفية للتمايز الذي أعلنت عنه أبحاث ونصوص الجابري ومواجهتها بالحجة الدامغة والموقف النظري المؤسس على معطيات مضادة كما حصل في بعض ردود من جابهوا نصوص الجابري. أما الانشغال بالمسألة الفرعية التي عززت مشروع بناء ثنائية متقاطعة بين مشرق الوطن العربي

ومغربه، فإنه دفعنا إلى سجال في بعض الجوانب الفكرية الموصولة بإشكالات المشروع القومي في فكرنا المعاصر، وهو موضوع آخر لن نمنحه في هذه الورقة عناية مباشرة، رغم أن ماسنقدمه في مناقشة بعض جوانب موضوعنا قد يكون مفيداً في النظر النقدي إليه.

فقد تبارى بعض الذين ردوا على الجابري من المشرق والمغرب العربيين في معالجة الموضوع في إطار بحث النظام المرجعي للثقافة العربية الاسلامية، بناء المعطيات النظرية المساعدة في التخلص من ثنائية لاتسعف بتركيب ما يساعد على إدراك جيد لقضايا العقل التراثي، ولا يسمح توظيفها لابتطوير أسئلة وإشكالات النهضة العربية، ولا بتطوير عمليات التفكير في الحاضر والمستقبل العربي.

نشأت ردود الفعل الأولى داخل الجامعة المغربية، وفي سياق إعلان الجابري لمواقفه في صيغتها الأولى، فقد حاول علي أومليل وهو يناقش ورقة الجابري في الندوة التي عقدت داخل كلية الآداب حول ابن رشد سنة (١٩٧٨)، وتضمنت الخطوط العريضة لتصوره الذي اتخذ صيغاً ومظاهر أوضح في سياق أطروحته الكبرى في نقد العقل العربي، حاول تفنيذ مواقف الجابري مبرزاً سقف النظر الرشدي سقف العقلانية الرشدية، ومحاولاً ربط جهوده في الفلسفة والفكر الاسلامي بسياقها النظري المرجعي التاريخي العام، حيث لايمكن فصلها عن معطيات هذا السياق وعن أطره النظرية الجامعة، وذلك رغم تملكها لبعض العناصر النظرية التي تمنحها تميزاً لا يؤهلها لاختراق السقف الجامع للنظر في عصورنا الوسطى.

أما التوليد الذي أخصبته الرشدية اللاتينية في عصر النهضة

الأوربية فإنه كان موصولاً بتربة فكرية وسياق تاريخي لاعلاقة بينه وبين سياقات الرشدية، في الصور التي اتخذت داخل فضاء وتربة الفكر الاسلامي.

وسنجد عند محمد أركون في زمن لاحق نقداً آخر لمواقف الجابري من ابن رشد والمدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس، فقد وظف أركون في عملية النقد مفهوم «النظام المعرفي»، الذي استخدمه ميشيل فوكو أثناء حفرياته المعرفية وتحقيبه لتاريخ الأفكار في نصه الشهير «الكلمات والأشياء» وفي درسه الافتتاحي الجامعي في الكوليج الفرنسي حيث وضح أن تاريخ الأفكار يتطور خلال حقب محددة تكون محكومة بنظام في المعرفة، وأن هذا النظام يكون مشروطاً بسياقات نظرية معرفية وتاريخية، وكلما حصلت تحولات وثورات في المجالات المذكورة، ترتب عن ذلك بدايات تشكل نظام معرفي جديد يرسم الملامح العامة للحقبة التاريخية الجديدة. لقد استعان محمد أركون بهذا المفهوم، معتبراً بدوره أن الفكر الاسلامي في عصورنا الوسطى مؤسس في إطار نظام معرفي يمتلك مقدمات محددة، ويستخدم آليات بعينها في عمليات التفكير، ويترتب عن ذلك أن نتائجه بالضرورة متقاربة، وأن منتوجاته في مختلف فضاءات العالم الاسلامي لم تنجح في اختراق السقف المرتب لعناصر هذا النظام الا في الأزمنة الحديثة، حيث بدأت عمليات استيعاب وتمثل مقدمات فكر الحداثة الوافد، ضمن شروط تاريخية جديدة، وهو الأمر الذي نتج عنه بدايات تفجير السقف المعرفي الوسطوي المؤسس للقواعد الفكرية الأساس في تاريخنا الوسيط.

ومعنى هذا أن المفكرين الذين يستحضر الجابري أسماءهم في مشروعه النقدي مؤكداً تميزهم النظري لايمكن فصلهم أبداً

عن نظام المعرفة السائد في عصورنا الوسطى. إن الإضافات النظرية المتميزة التي يمكن أن تكون في أعمالهم لاتصنع منهم ومن آثارهم النصية تياراً مختلفاً في مكوناته النظرية عن النظام المعرفي العام، المتحكم في آلية إنتاج الفكر في عصورنا الوسطى، وبناء عليه لا يمكننا قبول ثنائية لا تفسر شيئاً، مادامت آثار الفكر الاسلامي هنا وهناك تستند إلى نظام مرجعي واحد وإلى مفاهيم واحدة.

يعتمد نقد محمد أركون على مقدمتين اثنتين، تتعلق أولاهما بتسليمه بأهمية مفهوم القطيعة في عمليات التحقيب في تاريخ الأفكار، وتتعلق ثانيتهما باعتقاده الراسخ بالانقلاب الذي حصل في النظام المعرفي الحديث الناشئ في فكرنا المعاصر، فقد بنى المشروع الفكري الحداثي صرحاً نظرياً مؤسساً على مقدمات مختلفة تماماً عن مقدمات وأسس النظام المعرفي السائد في العصور الوسطى، وبناء على قناعته بإمكان المماثلة المستندة إلى مبادئ فكرية محددة، فقد دافع على وحدة الفكر في عصورنا الوسطى. ونظر إلى مكاسب الفكر الحديث والمعاصر باعتبارها المكون النظري الجديد الذي يتيح إمكان تحقيق التجاوز الموضوعي لأنماط وآليات في الفكر لم يعد بإمكانها أن تواصل حضورها بعد كل الثورات والتحولات التي عرفتها مجالات العلم وفضاءات التاريخ وأنساق المعرفة في العالم. ولهذا فإن التجاوز لا يكون بالوصل الذي يفترض امتياز مغرب على مشرق، ويفترض فصلاً قائماً على وصل. بل إن التحول المأمول في نظر أركون يقر بأهمية قبول مبدأ القطيعة باعتباره المبدأ المؤسس للفكر القادر على تجاوز ذاته، بإعادة بنائها في ضوء المكاسب المعرفية والتاريخية الجديدة للأزمنة المعاصرة. ومن المؤكد هنا أننا أمام

خيار جديد في موضوع التفكير في النهضة العربية. وسنجد في نص «مفهوم العقل» لعبد الله العروي موقفاً مماثلاً لموقف محمد أركون من العقلانية الرشدية، حيث نتبين نقد العروي للعقلانية الاسمية السائدة في عصورنا الوسطى عقلانية الاسم والنص والأمر، كما سنجد نقداً قوياً لمحدودية الخلدونية، وهو نقد يروم بدوره محاصرة الاستمرار والوصل المؤدي إلى الفصل بهدف تمجيد القطيعة وإبراز أدوارها الفاعلة في التاريخ.

يمكن أن نشير هنا إلى بعض الحساسيات الأخرى التي استهجنت الثنائية التي بناها محمد عابد الجابري، فإذا كان علي أومليل ومحمد أركون وعبد الله العروي على سبيل المثال قد رفضوا التقسيم المعرفي التفاضلي الذي ركب الجابري في أطروحته النهضوية في نقد العقل العربي، فإن هناك من استوقفته هذه الثنائية من زاوية قومية، ذلك أن بعض المدافعين عن الفكرة القومية يتوجسون خيفة من كل محاولة لإقامة التمايزات والاختلافات بين الأقطار العربية، ويرون أن ترسيخ الأطروحة القومية لا يحصل إلا بالمواقف الايجابية، ومن هنا فإنهم يرون في أحاديث الجابري عن وجود قطيعة معرفية بين الفكر الفلسفي المغربي والفكر الفلسفي في المشرق العربي نوعاً من الرأي المنسجم مع بعض التوجهات الإثنية، التي ترى أن أقطار المغرب العربي محكومة بإثنيات غير عربية، وأن آفاقها في النظر موصولة بفضاء الفكر الأوربي بحكم القرب الجغرافي، وبحكم التداخل الذي حصل في الأندلس، ورغم أن الجابري لم يشر لا في نصوصه ولا في بياضاتها إلى هذا الرأي أو إلى ما يوحي به، فقد وظفت نصوصه لخدمة توجهات أخرى غير واردة في مشروعه الفكري، بل إن بعض صور التوظيف أغفلت عمداً جهوده

المؤكدة في مجال إعادة تركيب بعض جوانب المشروع القومي في فكرنا المعاصر.

٥ - يتيح لنا البحث في المؤثرات الفكرية المتبادلة بين مشرق ومغرب الوطن العربي في الأزمنة الحديثة، تجنب بعض جوانب السجال الفكري الذي أشرنا إلى خطوطه العريضة في الصفحات السابقة، كما يتيح لنا استخدام فرضية محمد أركون الرافضة لمبدأ التمايز بين المغرب والمشرق في فكرنا الوسيط. ويمكننا من معاينة صور العلاقة الدينامية القائمة بين منتوجات مختلف جغرافيات العالم العربي، دون استناد إلى معيار جغرافي ملتبس الدلالة، ومؤطر بحساسيات سيكولوجية وسياسية تزيده التباساً، وتبعدنا عن دوائر التحقيب والتعقل المساعدة على تركيب إشكالات ومفاهيم وأسئلة الفكر في عالمنا اليوم.

نتجه إذن في هذه الورقة نحو إعادة بناء بعض أبعاد الفكر العربي المعاصر، دون إسقاط أسئلة التنوع والاختلاف والتناقض، فنحن نتصور أن بعض أشكال الخلل التي تطرح في مثل هذه الثنائيات تخفي منطلقات وحساسيات أخرى في الفهم لتظهر نتائج غالباً ماتكون مقدماتها مغيبة.

إن ربط الحديث عن التمايز والتنوع أو التقارب والوحدة بالمنظور السياسي القومي أو نقيضه، لايفسر تماماً الدعاوى والتصورات المذكورة، فهناك منطلقات أخرى تتحكم في المنطق الذي يحكم هذه المواقف، ويمكن أن نشير على سبيل المثال إلى مركزية المشرق في المجال الثقافي، سواء في منطلقات تشكل تاريخ وجغرافية العالم العربي الإسلامي، أو في مستويات التطور اللاحقة، حيث تبلورت المعطيات الفكرية التي نشأت في الأزمنة الحديثة، ونحن لانتصور أن التمركز الآنف الذكر في المثالين معاً

يقدم امتيازاً محدداً للجهة التي تمثله (المشرق العربي)، ذلك أن أفعال التواصل التي ساهمت في توسيع المجال بعد انطلاقه وتشكله، ثم إعادة تشكله صنعت نتائج جديدة تجاوزته، وركبت تاريخا لا يمكن أن يظل سجين تمركز جغرافي محدد. إن السبق الزمني في مجال الإنتاج النظري لا يمنح امتيازاً، ولا يؤسس لتفوق إلا عندما يتعلق الأمر بالأوهام التي تصنعها الذوات المتصارعة في أزمنة محددة، حيث يتم اللجوء إلى آليات في الدفاع عن مكانة متميزة للذات، دون فحص تاريخي نقدي لحدود هذه الآليات، ولتنوع مستويات التميز والتفاضل في التاريخ.

يمكننا أن نوضح هذه المسألة من خلال مثال مستمد من تاريخ الفكر السياسي في عصورنا الوسطى، فقد تشكل العالم الاسلامي انطلاقاً من جغرافية حددت الأرضية المنطلق في صيرورة هذا العالم. وقد اكتسحت الجيوش الاسلامية جغرافيات آسيا وافريقيا وأوروبا منجزة عمليات في التوسع شملت كل جهات المعمورة، فتم اكتساح بلاد فارس، ونقل العرب عن الفرس تراثهم السياسي، وكان تراثاً غنياً مقارنة مع مأثور العرب السياسي قبل الاسلام، ومأثور النصوص التي تبلورت في بدايات الاسلام وعكست جوانب من مضمون تجربتهم في الممارسة السياسية. ولعلنا لا نبالغ عندما نقر بالدور المخصب الذي مارسه المنتوج السياسي الفارسي في تطور منظومات النظر وقواعد العمل في فكرنا السياسي ، صحيح أن المكون الديني العقائدي المكيف لتلبية حاجات سياسية محددة ظل مكوناً فاعلاً في نظرنا السياسي العملي منه على وجه الخصوص، إلا أن تجليات المنتوج السياسي، الإسلامي تكشف بصورة واضحة الدور الذي مارسته جغرافية مضافة إلى الجغرافية المركزية، ومعنى هذا أن تفاعلات

التواصل في صوره المختلفة، ساهمت وتساهم في تحويل المرتكزات والأصول والقواعد النظرية، بل وتعمل على تطويرها بإعادة إنتاجها في ضوء تحولات التاريخ والمجتمع، وهذا ماحصل بالذات في صيرورة تاريخ الاسلام وصيرورة تاريخ الفكر العربي المتواصلة.

ينطبق الأمر نفسه على تاريخنا المعاصر، حيث لايمكن منح الامتياز التاريخي النظري لجغرافيات على حساب أخرى، بل إن رصد العلاقات داخل الثقافة الواحدة بمعياري التفاعل والاستيعاب يكشف عن صور التنوع والاختلاف، كما يبرز درجات التناقض والتقاطع التي تساهم في إخصاب الأفكار وتطويرها، وتزداد أهمية المعايير المذكورة عندما تكون وشائج التقارب النظرية والمعرفية بل والتاريخية متشابهة، وهو الأمر المؤكد في الحالة العربية.

صحيح أن مؤشرات عديدة في المكان والزمان تساهم في بناء بعض مقدمات الاختراقات والقطائع المحتملة الحصول، في سقف المرجعية الناظمة للفكر في أزمتنا المعاصرة، إلا أن هذه المؤشرات لاينبغي أن تعزل عن سياقها العام، الذي يؤطر مختلف أبعاد تمظهراتها التاريخية والنظرية. بل ينبغي أن يتم الحرص على تنسيب المعطيات والنتائج بحكم وحدة المشروع في كليته وتاريخيته ، وبحكم جدليات التجاوز التي تتحكم فيها عوامل عديدة، وخاصة عندما لا تكون ملامح الوحدة مكتملة في مستوياتها الأخرى اللاحمة والحاضنة، نقصد بذلك مستوى الفعل السياسي باعتباره الإطار القادر على توليد مقومات الاستمرار التاريخية، الحافظة والمطورة لعمليات الصهر والإدماج في مختلف الأبعاد التي يتخذها داخل التجارب المماثلة.

لقد ساهمت بعض العوامل السياسية في النظر إلى العلاقات بين الأقطار العربية بلغة «الاقليم القاعدة»، وهي اللغة المعادلة للتفكير بمنطق امتياز مغرب على مشرق وتفوق مشرق على مغرب. ورغم أن مفهوم «الاقليم القاعدة» قد استخدم في التنظيرات السياسية القومية في سياق بحث سبل تحقيق مشروع التوحد القومي، إلا أن توظيفه السياسي خلق معارك سياسية هامشية في فضاء الفكر السياسي العربي، حيث تبارت بعض الأقطار في النظر إلى ذاتها بكثير من النرجسية والتمركز الذاتي المستند إلى كثير من الأوهام والمغاطات والقياسات التي لاتحرص على معاينة أوجه التكامل والتقاطع في التاريخ.

تمظهر هذا التصور في بعض الكتابات التي منحت مصر الأسبقية التاريخية والرصيد الحضاري التاريخي، الذي يؤهلها لشرعية القيادة القادرة على إعادة صهر مكونات التاريخ العربي المعاصر، وتمكين العرب من الوسائل والأدوات التاريخية التي تؤهلهم لحضور تاريخي أكثر فاعلية، في زمن التكتلات الكبرى، التي أصبحت تشكل السمة الأبرز في عالم لم يستطع التخلص من عوامل التنافر والصراع القائمة فيه.

ولم يكن هذا الموقف مبنياً على توافق سياسي محدد، بل إنه ركب في إطار تصور لاديمقراطي لمشروع التوحيد القومي، فخلق متنافسين يستخدمون الآليات نفسها، أي يستخدمون اللغة النرجسية دون عناية بالتجارب التاريخية المماثلة، ودون وعي تاريخي بأهمية الاصلاح السياسي الديمقراطي، في تمهيد الطريق نحو بناء المشروع القومي.

نحن هنا نشير إلى بعض التيارات القومية التي انتعشت في مصر وفي العراق والشام، وساهمت بعض طموحاتها في ترسيخ

كثير من مظاهر التأخر، كما ساهمت بعض خياراتها ومواقفها في إلحاق كثير من الهزائم بالواقع العربي، مما أدى إلى حصول عمليات انكفاء تاريخية عميقة، زحزحت المشروع القومي عن الصيرورة التي راكم في التجارب التي كان يفترض أن تشكل روافع مساعدة على تخطي عقبات بناء المشروع الوحدوي في أقطارنا، وعمق بدل ذلك كثيراً من صور الجفاء التاريخي الحاد الذي يغذي اليوم مظاهر النزيف الحاصل فوق أراضينا.

٦ - سمحت لنا الأمثة السابقة بإدراك أن منطق التمايز والمفاضلة لا يتأسس بناء على معطيات تاريخية نظرية محددة، قدر ما تمليه في الأغلب الأعم حسابات سياسية ومواقف قبلية مؤسسة على نوع من التمركز الذاتي، الموصول بدوره بسياقات فرضتها وتفرضها الأوضاع العربية المأزومة بحكم ثقل التحديات والضغوط التي تواجهها المشاريع العربية في النهضة، وبحكم عجز أغلب الأنظمة السياسية السائدة على بناء البرامج الاصلاحية المساعدة على التقليص من حدة الأزمات التي ازدادت تفاقماً في نهاية القرن الماضي وبدايات هذا القرن.

إن عدم قدرة العرب على إنجاز الاصلاحات التاريخية المطلوبة في عالمهم، سواء في المجال السياسي أو في المجال الثقافي العام، وعدم قدرتهم على إنجاز تواصل إيجابي مع العالم ، كلها عناصر ساهمت ولا تزال تساهم في مراكمة الأخطاء المعطِّلة لمشروع النهوض العربي في مختلف أبعاده.

وإذا كان بإمكاننا أن نتحدث في العالم العربي عن وجود تمايزات ظرفية أو تنويعات عرضية، في هذا المجال الثقافي العربي أو ذاك، في هذا القطر العربي أو ذاك، فإن الأمر لم يبلغ بعد عتبة التجاوز والقطيعة بين مشرق ومغرب، وبين قطر وآخر

داخل المشرق أو في المغرب، فنحن جميعاً لم نتمكن من فك قيود التقليد، ولم تتفتح أمامنا أبواب ودروب الإبداع على مصراعيها، ولم ينجح أي جناح من أجنحة هذا الوطن الفسيح في ترتيب إعادة فضائه السياسي بأساليب التدبير الديمقراطي المساعدة في نظرنا في عملية تأهيل العلاقات العربية العربية، لتركيب آليات في العمل الديمقراطي الجماعي المساعدة على تجاوز الحساسيات والحسابات الصغيرة، التي تعد في نهاية التحليل محصلة دالة على عدم قدرتنا على الاستفادة من تجاربنا وتجارب الآخرين في التاريخ.

وعندما نواصل تفكيرنا في المستويات الفكرية لثنائية مغرب مشرق لإبراز محدوديتها في الإحاطة بإشكالات تطور الفكر العربي المعاصر، نكتشف السمات العامة والمشتركة لأغلب مشاريع الفكر ومنظومات النظر السائدة في مختلف الأقطار العربية، كما نكتشف محدودية مشاريع المثاقفة بآليات الترجمة وقنواتها المساعدة على إنجاز تواصل فاعل وفعال في علاقة فكرنا بالانتاج الفكري العالمي، في مختلف فروع وتجليات المعرفة في العالم المعاصر، فقد انشغلت مختلف الأقطار العربية في إنشاء مؤسسات بحثية متعددة ، إلا أنها لم تفكر في إنشاء شبكة قادرة على تنظيم الجهود ووقف مسلسلات سوء التدبير، المتمثلة في التبذير، وفي غياب الحدود الدنيا من التنسيق القادر على إنجاز المشاريع بنوع من الترتيب الذي يصوغ الأوليات ويضع الأولويات المطابقة لحاجاتنا الراهنة اليوم وغداً. فما أكثر الجهود المعادة دون حساب ودون تجاوز للعثرات والأخطاء، فنحن في العمق أشبه ما نكون بجزر معزولة فعلاً، ومجتمع متضامن قولاً وشعارات.

صحيح أنه يمكننا تجاوز هذه الصورة المعتمة عندما نعنى برصيد جهود الأفراد في مختلف الأقطار، وخاصة في الثلث الأخير من القرن الماضي، إلا أن هذه الجهود لم تؤسس في نظرنا قاعدة تسمح بنشوء ريادة فكرية فاعلة ومتصاعدة، قدر ما أنتجت. وتنفتح منعطفات تاريخية عارضة، منعطفات لم تتمكن من بناء نقط اللا تراجع المؤشرة على حدوث قطيعة فكرية في ثقافتنا المعاصرة. ولم تصنع تحولاً كيفياً قادراً على تحويل اتجاهات الفكر، وإطلاق شرارات الابداع، بل إن صور الريادة في مجال معين وفي قطر معين، تتلوها تراجعات تخل بدور التراكم في تخطي العتبات والتقليص من حدة العقبات، حيث تنشأ تراجعات مخلة بمقتضيات التطور المعزز والمرسخ لمبدأ التمايز، ولهذا السبب أيضاً نجد أن بلداناً عربية متعددة تتبارى في تركيب منجزات ثقافية فردية، ومؤسسية صانعة لمظاهر القوة الفاعلة في المجال الثقافي العربي، لكنها لا تتمتع بالقدرة على منح عناصر قوتها ما يؤهلها لتطوير فضاءات الفكر في العالم العربي بل إنها في بعض الأحيان تعجز عن تحقيق تراكم يساعد في تطوير الذهنيات داخل مجتمعها المحلي.

يمكن أن نفسر ماسبق بعوامل سياسية، لكننا نتجه لتفسيره بمنطق المرجعيات النظرية والتاريخية الفاعلة في تلافيف وبنيات الأفكار الناشئة، فكيف صنعت مرجعيات النظر أفق الوحدة ونظامها في فكرنا المعاصر؟

تفهم نمطية الفكر السائد في الثقافة العربية المعاصرة في إطار المرجعيات التاريخية والنظرية الضابطة لنوعية هذه النمطية ولصيرورتها في الزمان. فقد كشفت الأبحاث المعاصرة المتعلقة بتاريخ الأفكار كما وضحنا آنفاً دور الأنظمة المعرفية في بناء

قواعد التفكير. كما كشفت نوعية العلاقات المركبة القائمة بين هذه الأنظمة وبين تحولات المجتمع في مستوياته المختلفة وبصورة ليست دائما سببية.

ومن المعلوم أيضاً أن لأصناف المعرفة داخل أنظمة المعرفة مراتب، تمنح بعض أنماط الفكر في بعض مفاصل تحولها الكبرى أدواراً ووظائف تفوق أدوارها المعتادة في الأزمنة التكرارية، وهي الأزمنة الغالبة في سجل صيرورة الأحداث والأفكار داخل دائرة الزمان.

تفيدنا الأحكام المضغوطة في الفقرة السابقة، في معاينة أوضاع الفكر العربي المعاصر ، وفي تركيب مجراه التاريخي، ونظام مرجعياته النظرية. فقد انخرط العالم العربي الإسلامي خلال القرنين الماضيين في عملية تاريخية جديدة، تتمثل في نوعيات تواصله مع نظام الأزمنة الحديثة، وقد حصلت الارهاصات الأولى لهذه العملية في منتصف القرن التاسع عشر ، وحصلت بصور متفاوتة بين مختلف مكوناته.

وقد ساهم الاستعمار الأوربي بفعل اختراقه لجغرافية العالم الاسلامي في توليد ممكنات في التحول التاريخي، لا نزال نعيش إلى حدود يومنا هذا ضمن طور من أطوارها. فقد أدرك العرب في تجارب الاصلاح الأولى في القرن التاسع عشر، المسافة التي أصبحت تفصلهم عن العالم، واجتهدوا في بلورة برامج في الاصلاح السياسي والثقافي بهدف تدارك تأخرهم، ولم تتمكن النخب القادرة على المبادرة والفعل وإلى حدود هذه اللحظة من إنجاز ما أطلق عليه أحد دارسي الفكر العربي « التصالح مع الذات والتصالح مع العالم»، أي الادراك الموضوعي لواقع الحال، واقع التأخر العام السائد في العالم العربي، واقع تجربة التقدم

القائمة في النموذج الحضاري الغربي، حيث يسمح هذا الادراك عندما يحصل بصورة تاريخية وموضوعية بوضع الأسس التي تسهل عملية التصالح، وتمكن من تحققها الفعلي والإرادي.

تتحكم في التيارات السائدة في فكرنا المعاصر عناصر محددة، عناصر تمنحها وحدة الأفق وتنوع المعطيات، نقصد بذلك المجرى التاريخي المعين لفضائه المكاني والزماني حيث يمكننا معاينة معالمه في ثنائية الاستمرار والانقطاع التي تحدد الملامح الكبرى لمختلف تحولات المجتمع في تاريخنا المعاصر.

لكن السقف النظري الذي يهيمن على نظام الأفكار في مختلف مجتمعاتنا في المشرق العربي وفي الخليج العربي وفي الشام الكبرى وشمال افريقيا، ثم في السودان وموريتانيا. فإنه يتمظهر في مرجعيتين متناقضتين، مرجعية الموروث التقليدي ومرجعية الفكر المهيمن في الحضارة الغربية المعاصرة، الحضارة التي تتجه لانتاج نمط كوني في الفكر قادر على استيعاب خصوصيات الثقافات الأخرى ضمن سلمه النظري المتقدم في معالجة وتعقل قضايا الإنسانية، في عالم ارتفعت وتائر تحوله بحكم الثورات المتواصلة في مجالات المعرفة المختلفة.

يواجه فكرنا اليوم سطوة مرجعية متلاشية، واختراق مرجعية جديدة صاعدة، ووسط الديناميات الاجتماعية والثقافية الجديدة التي ما فتئت تولدها عمليات الادماج والصهر والنقد والانكفاء والتأصيل، تنشأ وتتبارى تيارات في الفكر وفي الحياة تعكس الجدليات المتصارعة في ثقافتنا المعاصرة، كما تعكس التوظيفات العديدة التي تتخذها بعض معطيات المرجعيات السابقة في مجال المعارك السياسية والحربية القائمة.

إن السجالات التي تثيرها نقاشات من قبيل البحث في ثنائية

مشرق مغرب في فكرنا لا ترقى إلى مستوى الأسئلة والقضايا المطروحة في فكرنا المعاصر، إشكالات التفكير في النهضة وبناء مرجعياتها في ثقافتنا المعاصرة، ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ما اعتبرنا ان المناوشات الحاصلة في مثل هذه التقابلات أشبه ما تكون بعملية ذهول عن المقاصد، فمقاصدنا في الفكر العربي أكبر من الخوض بلغة التنافس في إبراز الجهة الأكثر تفوقاً، فتيارات الفكر المتصارعة تخترق مجتمعاتنا بصور تكاد متكافئة، وقد تمارس في قطر دون آخر عمليات تخفي بواسطتها نمط حضورها أو اختفائها. لكننا جميعاً نشترك في أسئلة واحدة، وتواجهها تحديات واحدة، كما أن أبواب التجاوز التاريخي المؤسَّس على قواعد صلبة مفتوحة أمام الجميع ، ولهذا نحن نستفيد من الخطوات والوقائع التي نتبادل في سلم صيرورة التاريخ، حيث تتيح لنا ممكنات التواصل، وواحدية اللغة والأفق التاريخي بناء مقومات التكامل والتجاوز في إطار وحدة المشروع ووحدة الهدف.

فمن ينكر مثلاً أن السمة العامة لفكرنا العربي اليوم تتمثل في النزعات الانتقائية والتوفيقية؟ ومن ينكر حدة الانكفاء الحاصل اليوم في فكر العقلانية والتنوير مقابل صخب التيارات التي تمترست بالتقليد؟ لكن من يفكر في الآن نفسه أن فكرنا يحمل شرارات قوية في باب تجاوز نزعات التوفيق، وأن هذه الشرارات لا تزال تلمع في أكثر من زاوية دون أن تنتقل إلى درجة بلورة مرجعية في النظر وجبهة في الفعل التاريخي القادر على وشم زماننا بروحها وآفاقها.

لا أحد بإمكانه أن ينكر أن الحصار المضروب على شرارات النقد الحارقة لايزال قوياً وفعالاً، وأن سقف مرجعيات النظر التقليدية لايزال تمارس أدواره في إطفاء جذوة المغامرة والابتكار،

حيث تتم محاصرة مقدمات الفكر النقدي فيزداد بعدنا عن
كسب رهانات المخاطرة في التاريخ.

التصوف في مصر
بين المشرقية والمغربية

جمال الغيطاني *

من طفولتي النائية الآن، مازلت أذكر ظهور المغربي، سواء في القرية التي وُلدت بها - جهينة بجنوب مصر- أو في حارة درب الطبلاوي بالقاهرة القديمة، كان الصوت يتردد بلهجة غير مألوفة.

«أفتح الكتاب...»

عندئذ يتسابق القوم لدعوته كي يفتح الكتاب، والكتاب غالبًا ما يكون مخطوطًا قديمًا، مجلدًا، مكتوبًا بالقلم المغربي، تتخلل سطوره مثلثات ومربعات داخلها أرقام ورموز ودوائر بلونين أسود وأحمر. بعد أن يسأل المغربي أسئلة عن الاسم واسم الأب والأم، يبدأ في قراءة الطالع. لقد رأيت العديد من المغاربة، ولكن لا أذكر ملامح محددة لشخص معين. إنما أذكر جيدًا الهيئة العامة. خاصة الجلباب ذا الغطاء الخاص بالرأس (البرنس)، أو كما

*روائي وكاتب من مصر

يسمى في المغرب (السلهاب). هذا المغربي الذي كان يظهر فجأة، في القرى أو الأحياء القديمة، غالبًا ما يكون في رحلة الحج التي بدأها سيرًا على الأقدام من فاس أو تلمسان أو طنجة أو ورزازات في جبال الأطلس، استمر ذلك حتى الستينيات من القرن الماضي، قبل صعوبة اجتياز حدود الأقطار العربية، والانتقال. كان أولئك الحجاج المغاربة يقطعون الطريق إلى مكة سيرًا على الأقدام، إما في قوافل، أو بمفردهم، وربما شرّد مَن رأيتهم عن القافلة، حتى الآن هناك أفارقة يفضلون الحج برًا، فكلما زادت المشقة عظم الثواب.

هذا المغربي الذي يقطع الطريق إلى البيت الحرام، إما أن ينزل ضيفًا على القوم، وهذا ما نجده في الرحلات المشهورة لابن جبير ولابن بطوطة وغيرهما، لكن هؤلاء كانوا علماء، يقيمون ضيوفًا على المكان، ويصوّرون الفتوى أحيانًا، ومنهم مَن تولى القضاء أو لعب أدوارًا سياسية مثل ابن خلدون. لكن البسطاء، الفقراء، كانوا يقيمون أودهم من أعمال يمارسونها، أشهرها فتح الكتاب، أي التنجيم وقراءة الطالع، من أجل اكتشاف الغيب.

كان للمغاربة مصداقية خاصة.

لماذا؟

لأنهم جاءوا من بعيد، وكل قادم من بعيد تحيطه هالة معينة، فهو غامض إلى حد ما، البعد يرتبط بتماهي الحدود بين التفاصيل، بين البداية والنهاية، بين الإقامة والرحيل، يصبح البعيد مصدرًا لتساؤلات، ولعلامات استفهام لا حصر لها، للبعيد دائمًا هالة خاصة، وكلما ازداد البعد تضاعفت الهالة، وازداد التعلق.

جميع أقطاب الصوفية في مصر جاءوا من بعيد، خاصة المغرب، سيدي أحمد البدوي ومثواه الآن في طنطا وسط الدلتا، يؤم ذكرى مولده السنوي أكثر من ثلاثة ملايين في وقت واحد،

إنه من فاس، وقد جاء إلى مصر في مرحلة حساسة جدًا من الحروب الصليبية، ولأنه جاء من بعيد، فقد أصبح له مقام خاص، أحاطته الهيبة، ونسجت من حوله الأساطير، أشهرها أنه كان يمد يده فيحرر أسرى المسلمين في بلاد الفرنجة، وحتى الآن ينشد الصوفية في الأذكار.

سيدي أبو الحسن الشاذلي، جاء من مراكش، ومرقده الآن في قلب الصحراء الشرقية، بعيد جدًا، في وسط الصحراء، لأنه بعيد في قدومه، بعيد في إقامته، قصده الناس. مئات الألوف من قرى مصر يجيئون إليه سنويًا للزيارة والتبرّك، توفى أبو الحسن الشاذلي وهو في طريقه من المغرب إلى بيت الله الحرام لأداء فريضة الحج، في الاسكندرية سيدي أبو العباس المرسي، الذي جاء من مرسية بالأندلس، في الصعيد سيدي عبدالرحيم القنائي السبتي، الذي جاء من سبتة بالمغرب التي تحتلها إسبانيا حاليًا، وهكذا الأمر مع سائر الصالحين، ليس المشاهير منهم فقط، إنما أيضًا أولئك الذين تستقر مراقدهم في المدن الصغيرة والقرى المنسية. وفي الأقصر تربطني صلة قوية بأسرة الشيخ الطيب، ومنهم الشيخ أحمد الطيب المفتي السابق للديار المصرية. جده الأكبر الطيب الحساني من المغرب، وهم شيوخ الطريقة الخلوتية التي يتبعها أكثر من مليوني شخص ينتشرون في جنوب الصعيد.

لتمام الهالة، والقداسة، لابد من توافر شرط البعد، فإذا لم يأت من بلد يصعب الوصول إليه مثل المغرب غربًا أو سمرقند شرقًا، أي إذا كان معروفًا من أهل البلدة، فلابد أن يعيش حالة من البعد، ولنتأمل هذا النص الذي أنقله من الطبقات الكبرى للشيخ الشعراني، يترجم فيه لصوفي شبه مجهول:

«ومنهم الأخ الصالح الورع، الزاهد، الشيخ سلمان الحانوتي – رضي الله عنه– مكث نحوًا من سبع وثلاثين سنة لا يضع جنبه

الأرض كما أخبر بذلك على سبيل التحدث بالنعم، وكان أكثر إقامته في المساجد المهجورة والبساتين الخراب ليلاً ونهارًا، كانت ثيابة تارة رثة وتارة كثياب القضاة والتجار، ولونه تارة تجده أحمر قرمزيًا، وتارة أصفر متحولاً، وتارة تجده أسمن ما يكون، وتارة أهزل ما يكون، وكان يخبرني بوقائعي في الليل واحدة واحدة كأنه جالس معي فيها، وكان يحب الخمول وعدم الشهرة، فكل مكان عرف فيه انتقل منه، وكان تارة تجده في بركة الحبش وتارة في الديوانية، وتارة في الجزيرة الإسكانية، وكان لا يدخل مصر أبدًا إنما هو حواليها ينتقل من ناحية إلى ناحية...».

الأماكن التي يذكرها سيدي عبدالوهاب الشعراني في هذه الترجمة، كانت نائية جدًا في القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه الشيخ سليمان الحانوتي هذا. سواء بركة الحبش، أو الربدانية أو الجزيرة الاسطانية، ولم تكن عامرة بالسكان، وأن يلجأ إنسان للعيش بمفرده فيها، فهذا يضفي عليه فرادة وقيمة استثنائية.

كنت أظن أن البعد مرتبط بالبعيد الآتي من أقصى المغرب، إلى أن زرت المغرب، واكتشفت أن من يكتسب القداسة هناك لابد أن يكون البعد شرطًا في سيرته أيضًا، إما بُعدا داخليا، أي يعيش على الأطراف، أو بعدا سحيقا، كيف يتحقق هذا البعد الأخير إذا كان تدفق المغاربة على الشرق سببه السعي إلى الأراضي المقدسة لأداء فريضة الحج، إذن من أين يأتي البعيد بالنسبة لأهل المغرب؟ بعد قراءات شتى خاصة في نصوص القرون الوسطى، يمكنني القول إن إمكان الحركة والتنقل بين أطراف العالم العربي، الإسلامي، كانت أسهل مما هي عليه الآن، كان الترحال يتم بهدف طلب العلم، والحج، والتجارة، في كتاب «التشوق إلى أهل التصوف» لأبي يعقوب يوسف بن يحيى النادلي، المتوفى عام ستمائة وسبعة عشر هجرية، والذي طبع عام أربعة وثمانين من القرن الماضي في المغرب بتحقيق الدكتور أحمد التوفيق،

ويحوي تراجم الصالحين المغاربة، ذكر في ترجمته لأبي شهل القرشي ما نصه:

«ورد من بلاد المشرق فدخل المغرب، ونزل برباط تاسامطت من عمل مراكش فمات به، وقبره معروف يتبرّك به الآن، ونقل الخلف عن السلف أنه جاء من المشرق على قدميه وعلى عاتقه مخلاته التي جعل فيها كتبه، فمشى يومًا إلى أن كلمه جمل بإزائه، فقال له: يا أبا سهل اجعل مخلاتك عليّ لتستريح من حملها...».

لن أتوقف في هذا النص أمام نطق الجمل وحديثه إلى أبي سهل، ولكنني أتوقف أمام العبارة التي بدأ بها المؤلف الترجمة «ورد من بلاد المشرق..»، ومادام قد جاء من المشرق فقد جاء من بعيد، هذا تمهيد لحدوث المعجزة، إنه يتحدث الجمل إليه باللسان البشري.

لا يقتصر البعد على عالم التصوّف فقط، إنما نجده عند الرحالة، فإذا أرادوا إضفاء قيمة استثنائية على رحلاتهم، فلابد أن يبلغوا أقصى البعد، وأن يذكروا ما فيه من العجائب، أو يذكر أحدهم في بداية رحلته ما يتصل بالبعد حتى يزيدها قيمة. نجد هذا في بداية رحلة ابن بطوطة، عندما وصل إلى الاسكندرية، يقول ما نصه:

«دخلتُ يوما عليه (يقصد فخر الدين الريفي قاضي الاسكندرية) فقال لي: أراك تحب السياحة والجولان في البلاد، فقلتُ له: نعم، إني أحب ذلك، ولم يكن حينئذ بخاطري التوغل في البلاد القصية من الهند والصين، فقال: لابد لك إن شاء الله من زيارة أخي فريد الدين بالهند، وأخي ركن الدين زكريا بالسند. وأخي برهان الدين بالصين، فإذا بلغتهم فأبلغهم مني السلام، فعجبت من قوله، وألقي في روعي التوجه إلى تلك البلاد، ولم أزل أجول حتى لقيت الثلاثة الذين ذكرهم وأبلغتهم سلامه...».

بالبعد أضفى الرحالة الشهير على أسفاره بعدًا إضافيًا، الغموض المرتبط بالقداسة، البعد شرط للقيمة الإضافية، معنوية، أو مادية، فالتجار القادمون ببضائع الصين وتحف الهند وسجاد العجم كان لهم منزلة خاصة، كلما كان المنتج بعيدًا من أرض مشهورة به كانت القيمة أكثر، وكلما جاء الاعتراف من البعيد، فإن القيمة تتضاعف، ونستطيع أن نلمح ذلك في حرص أدبائنا على إبراز أخبار ترجماتهم أو حصول الفنانين على جوائز دولية، هذا ما يسري حياتنا الآن، أما أقصى البعد الذي يضفي رهبة وقيمة، فهو الاتصال بالموتى عبر الأحلام، إن رؤية الراحلين خاصة - المقدسين منهم - في المنامات لها أهمية كبيرة، والرؤى لها مصداقية عند القوم لا تنافس، وهذا يعني أن اللاموجود اللامدرك بالحواس يكون أحيانًا أكثر تأثيرًا وأقوى من المعاين المحسوس، خاصة إذا اتصل الأمر بالماضي البعيد واستمرار عناصر معينة منه في الحاضر الآتي، وهذا ما يبدو جليا في تأمل التراث الروحي المصري ومكوناته، سواء تلك القادمة من المشرق أو المغرب، أو من الماضي البعيد والحاضر، وتلك الأزمنة التي يخيل لنا أنها مندثرة.

منذ سنوات عدة، كنت مسافرًا إلى جنوب مصر، منطلقًا بالسيارة على الطريق الجديد شرق النيل، المحاذي للجبل والصحراء المقفرة تمامًا، إنه مرتفع قليلاً، لذلك يمكن رؤية المدن العامرة بالحياة ملمومة، مضمومة على الجانب الآخر من النهر، نهر النيل الذي يحدد علاقة الإنسان بالمكان، علاقة المدن ببعضها، والقرى وكل عناصر الحياة. فجأة لمحت إنسانًا يمشي في الصحراء وحيدًا تمامًا، حافيًا، وكان يمسك حقيبة من قماش، بدت خطواته غريبة، غير ساعية إلى هدف محدد، وكان الخلاء حوله موحشًا، طلبت من السائق أن يقف، قصدته للسلام عليه، واستطلاع أمره، ومحاولة تقديم مساعدة ما، غير أنه نفر مني،

وبصعوبة تحدثت إليه، أدركت أنه درويش صوفي يعيش مرحلة الجذب، ويُعرف خلالها الإنسان بالمجذوب، يبدو هائمًا، تائهًا عن نفسه، عن العالم، يسعى في المقابر، أو الصحراء، يقتات من الحشائش أو النبات، ويشرب من عيون الآبار أو قطرات الندى، رفض أن يصحبني في السيارة، فارقته ليكمل رحلته التي لم أعرف هدفها. هذا المجذوب المسلم ذكرني بمرحلة من الرهبنة القبطية يطلقون عليها السياحة، وأخبرني البابا شنوده الثالث بابا الأقباط في مصر منذ ثلاثة شهور أنه يوجد سبعة رهبان يسيحون الآن في الصحراء كل منهم بمفرده. ذكرني ذلك بمواقع الأديرة القبطية في مصر، عندما سافرت إلى البحر الأحمر لأول مرة منذ ثلاثين عامًا، اخترقت الصحراء متجهًا إلى الشرق، وبعد خمس ساعات من السفر في طريق مقفر تمامًا، فوجئت بلافتة صغيرة، قديمة، مكتوب عليها «دير الأنبا بولا» وقررت زيارته، عندما وصلت إليه أذهلني المكان، كأنه خارج العالم كله، صمت عميق نقي، وإحساس بالبعد، إنه واحد من أقدم الأديرة المسيحية في العالم، بل إنه أقدمها بالفعل، رحت أفكر في رحلة الابن أنطونيوس الذي هاجر من ريف الوادي وقطع الصحراء مشيًا على قدميه، لم تكن هناك طرق ممهدة، ولم تكن هناك وسائل نقل كتلك التي نستخدمها الآن، جاء الانبا بولا من مدينة طيبة (الاقصر حاليًا) العاصمة الفرعونية العريقة، هاربًا من ضجيج الحياة، واستقر به المقام في كهف مطل على البحر الأحمر، على مقربة عين ماء وبضع نخلات، اعتمد على بلحها في مواصلة الحياة. هذا حاله عندما عثر عليه القدّيس أنطونيوس في الصحراء، وأخبر بأمره، ولولا راهبًا قبطيًا لما عرف أحد بخبر القديس بولا، ترى...كم مجذوبًا، وكم راهبا قبطيا اختفى في الصحراء، كان لقاء بولا وأنطونيوس سنة ٢٥٠ ميلادية، وأثناء ذروة اضطهاد الإمبراطورية الرومانية للأقباط المصريين.

إنني أتذكر هؤلاء المجهولين على مر العصور، أو الذين وصلتنا أخبارهم، أذكر كهنة الفراعنة، حفظة العلوم، وهم يحافظون على الشعائر المقدسة، ويزودون عن ديانتهم التي بدأ اختفاؤها مع دخول المسيحية إلى مصر، لتتغير الرموز، أفكر في هذا التاريخ الطويل، المتسق، المتواصل، فمن دون استيعاب حقائقه، لا يمكن فهم حقيقة الصوفية في مصر، والموالد التي تقام لأولياء الله الصالحين منهم. ثمة حقائق يجب استيعابها أولا منها:

- قدم المجتمع المصري واستمراره.
- تغيرت لغة المصريين وعقيدتهم مرتين.
- حاول المصريون صياغة الديانات الجديدة ومعتقداتهم القديمة في عملية متوازنة تؤدي إلى إبقاء المضمون المصري القديم حيًا.

الشعب المصري قديم، ومستمر، وهو يعيد إنتاج نفسه مع الزمن إذا تغيرت الظروف، ولنأخذ - على سبيل المثال - الرموز الثلاثة للديانة المصرية القديمة، الإلهة إيزيس الأم، وأوزيريس الأب وحورس الابن. أليست هي رموز المسيحية الثلاثة: العذراء الأم والابن المسيح والروح القدس، على جدران معبد الأقصر قصة ولادة الفرعون أمحتب الرابع أحد أعظم ملوك الفراعنة، كانت أمه عاقرًا لا تلد، وجاءت إلى المعبد أمضت فيه ليلة، حملت خلالها من ضوء النجوم، هكذا تقول العبارة المكتوبة حتى الآن بالهيروغليفية، هكذا، عندما تغلغلت المسيحية في مصر، لم تجد في مصر أرضًا جرداء، بل إن المسيحية في مصر تغيرت، وهكذا نشأت الكنيسة المصرية. عندما قام العرب بغزو مصر، ودخل الجيش الذي يقوده عمرو بن العاص في منتصف القرن السابع الميلادي إلى مصر حاملاً راية الإسلام، كانت مصر بمضمونها الروحي والثقافي مهيأة لاستقبال الدين الجديد الذي يدعو إلى عبادة إله واحد أحد. ذلك أن مصر عرفت التوحيد منذ قرون

عدة، عندما قام أخناتون بتأسيس دعوته إلى عبادة إله واحد في تل العمارنة. اعتنق معظم المصريين الإسلام، واستقرت القبائل العربية في مصر، وسرعان ما بدأت مصر تستوعب القادمين الجدد، وتشكل أيضا مفهومها الخاص للإسلام. لقد أصبح سيدنا الحسين في منزلة أوزيريس، ومنزلة المسيح، والحسين استشهد في موقعة كربلاء من أجل المبادئ الإنسانية العليا للإسلام، وأسرت شقيقته السيدة زينب وجاءت إلى مصر لتصبح في منزلة الأم إيزيس، أما ابن الحسين علي، فأصبح بمنزلة الابن حورس، والمصريون يقدّسون الحسين وابنه وشقيقته، ويوجد في مصر ضريح لكل شخصية من آل بيت الرسول محمد- عليه الصلاة والسلام- حتى وإن لم يثبت تاريخيًا أن بعضهم دخل إلى مصر أو أقام بها، والحسين نفسه لم يدخل مصر قط. والقول بوجود رأسه في الضريح الحالي تحف به الشكوك، لكنه رمز رفيع، إنه مركز أولياء الله الصالحين في مصر كلها، بل يمكن القول إنه ذروة المركز الروحي لمصر، وكما يقوم النظام الاجتماعي والسياسي في مصر على أساس المركزية الشديدة منذ العصر الفرعوني، هذه المركزية التي لابد منها لإحكام توزيع مياه النيل، فإننا نجد نظامًا هرميًا مماثلاً للأولياء والقدّيسين، وسوف نجد المضمون الفرعوني واضحًا.

سيدنا الحسين هو ذروة الهرم، إنه الولي الأعظم، الأول، تعم روحه مصر كلها، وفي بداية التاريخ الفرعوني كانت مصر مكونة من جزأين، دولتين، الوجه القبلي والوجه البحري، ثم قام الملك مينا بتوحيد القطرين، انطلق من الجنوب ليضم دولة الشمال في وحدة متينة تقتضيها مركزية النهر، ولكن ظل الفرعون المصري يرتدي التاجين معًا، تاج الوجه القبلي الأحمر، وتاج الوجه البحري الأبيض، ولم نعرف هذا التاج إلا في الجداريات واللوحات الموجودة في الآثار الخشبية أو لفائف أوراق البردى، لم يصل إلى عصرنا

حتى الآن تاج واحد حقيقيي، حتى أثار توت عنخ آمون تخلو من التاج الملكي، رمز الدولة الموحّدة، في الزمن الفرعوني كان لكل مقاطعة، لكل مدينة، بكل قرية، إله، كان هناك الآلهة الكبار لمصر كلها، ثم الآلهة المحليون، في العصر الإسلامي احتل مكان هؤلاء الشيوخ الصالحين ومعظمهم من أقطاب التصوّف أو رجاله، لكل ناحية قدّيسها. إذا كان الحسين ذروة الهرم، فإن الولي على الوجه البحري هو سيدي أحمد البردي، وضريحه في طنطا وسط الدلتا، وقد جاء إلى مصر من المغرب في القرن الثالث عشر الميلادي (السابع الهجري)، ويعد مولده أضخم موالد الأولياء في مصر. ويحضره أكثر من ثلاثة ملايين شخص، بل إن تصميم مدينة طنطا وكل أنشطتها التجارية والصناعية تنتظم حوله. وهنا نلاحظ أن أكثر الأماكن حيوية في المدن المصرية تلك التي تقوم حول الأضرحة، لنتأمل المناطق المحيطة بضريح سيدنا الحسين والسيدة زينب وسائر الأولياء والصوفية الصالحين، إنها العلاقة الفريدة بين الموت والحياة، هذه العلاقة ذات الجذور البعيدة الممتدة إلى العصر الفرعوني.

في الوجه البحري نجد السيد البدوي، في الوجه القبلي نجد صوفيًا عظيمًا يبسط ولايته على صعيد مصر كله، إنه سيدي عبدالرحيم القنائي، وهو من المغرب أيضًا، إذا نظرنا إلى المدن الكبرى، فسنجد أن لكل مدينة وليّها، على سبيل المثال، سيدي الفولي في المنيا، وسيدي فرغلي في أسيوط، وسيدي المرسي أبو العباس في الإسكندرية وأيضًا سيدي جابر، وسيدي إبراهيم الدسوقي في محافظة كفر الشيخ، حتى إذا نزلنا إلى القرى الصغيرة، فسنجد أن لكل منها شيخًا يحميها ويتبرّك به الناس، وهو غالبًا ما يكون من رجال الصوفية، وإذا لم يكن للقرية شيخ محدد، معروف بالاسم، فإننا نجد أضرحة رمزية، يطلق على كل منها سيدي الأربعين، وأشهر ضريح لهذا الولي

الغامض في مدينة السويس، إذ يطلق اسمه على منطقة بأكملها، وقد يبدو غريبًا للبعض هذا الاسم الرمزي المجهول، لكنه - في تقديري - ذو أصول فرعونية، فرقم أربعين من الأرقام المقدسة عند الفراعنة. عندما استشهد أوزيريس قام إله الشر ست بتقطيع جسده إلى أربعين قطعة وزعها على الأربعين مقاطعة التي كانت تتكون منها مصر، وبدأت إيزيس الأم رحلتها بحثًا عن جسد زوجها الأب. وكلما وجدت منه جزءًا أقامت معبدًا وهي تذرف الدموع، ومن دموعها يجيء فيضان النيل. يحتفل المصريون حتى الآن باليوم الأربعين لوفاة الميت، ويقولون طبقًا للمعتقد الشعبي إن ملامح وجهه تتحلل تمامًا، ويسقط أنفه في ذلك اليوم، وإن الميت يعاني آلامًا شديدة، لذلك من الأفضل الاحتفاء به وزيارته.

يقدّس المصريون فقراء الصوفية ويحتفون بهم، ويقيمون لهم الموالد، ولا يحتفلون بقبور حكامهم مهما بلغت عظمتهم. في القاهرة القديمة، وفي مواجهة القلعة، وأمام مدرسة السلطان حسن، بدأت والدة الخديو ملك مصر في نهاية القرن الماضي في بناء مسجد هائل، ضخم، يواجه أعظم مساجد مصر، الذي شيده السلطان حسن في القرن الثالث عشر الميلادي، كانت والدة الخديو اسمها خوشياد هانم، وأقيم المسجد بالفعل، وبالطبع كان من المفروض أن يطلق عليه اسمها، لكن حدث أن أقام أمامه فقير متصوّف ينتمي إلى الطريقة الرفاعية اسمه سيدي أحمد أبوشباك الرفاعي كان لا مقر له. ولكن اعتقد الناس فيه، وعندما مات دفنوه في مدخل المسجد الضخم، وأقاموا له ضريحًا خشبيًا جميلاً، وأخذ المبنى الهائل اسمه، أصبح اسمه مسجد الرفاعي، والطريف أن المسجد يضم مقابر ملوك مصر من عائلة محمد علي، إضافة إلى شاه إيران محمد رضا بهلوي الذي استضافه السادات في السبعينيات، وأمر بدفنه في مسجد الرفاعي، لكن لا يقصد هذه القبور الملكية أحد، وكثيرون يجهلون مَن بداخلها.

أما ضريح سيدي أحمد الرفاعي الصوفي الفقير، فلا يخلو من الزائرين، ودائمًا الشموع فوقه مضاءة، كما يقام له مولد مهيب في كل عام، وهنا لابد من وقفة أمام ظاهرة الموالد.

في معبد الاقصر الشهير القائم بحذاء النيل، تتوحد الأزمنة المتوالية في إطار البنيان، أولا المعبد الفرعوني الذي تنافس الفراعنة على تجميله وتوسيعه خلال عصور متوالية، ثانيًا: تلك الكنيسة الرومانية المحفورة داخل أحد أروقة المعبد، وفوق الأعمدة يستقر ضريح أبو الحجاج الأقصري أحد أشهر الصوفية في مصر. هذا الشيخ الصوفي المدفون هناك، والذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي يقام له مولد كبير في كل عام. وقد شاهدته لأول مرة منذ اثنين وثلاثين عاماً، بالتحديد في عام خمسة وستين وتسعمائة وألف، ذهلت من الطقوس وأشكال الحياة، الرقص، البيع، الشراء، المنشدين الشعبيين للسير والملاحم، رقص الغجر الرحل، رقص الجياد الأصيلة، رقصة التحطيب المنحدرة إلينا من العصر الفرعوني، الحياة في أوجها، في ذروة نشاطها، والضريح مهيمن على الكافة، مرة أخرى ثنائية الموت والحياة، ووحدتهما أيضا، المقدس والمدنس معًا، معروف للكافة أمر المغامرات الجنسية في زحام الموالد. في المساء تتصاعد أناشيد الصوفية، أصعب القصائد باللغة العربية الفصحى لكبار المتصوفة، ابن الفارض، ذو النون، السهروردي، ابن عربي، الجيلي، وغيرهم. يرددها ويحفظها الجميع، المتعلمون والأميون الذين لا يعرفون القراءة أو الكتابة، الأقصر شيخها الصوفي الأكبر، إنه الشيخ الطيب الحساني الكبير، لم تكن آثار الفراعنة قد باحت بأسرارها بعد، استقر الشيخ الطيب بالساحة أمام معبد الدير البحري، وهنا يلفت الشاعر الأقصري حسين القباجي نظري إلى تفرد المكان الذي اختاره الشيخ الطيب ومن بعده أتباعه الذين يرتلون الأدعية والقصائد الصوفية حتى الآن. إن باب

الساحة الشرقي مواجه للنيل، حيث معبد الكرنك وطريق الكباش هناك على الضفة الشرقية، ويتساءل صاحبي الشاعر: هل هذه مصادفة؟ ثم يقول بسرعة إن أي إنسان يدخل إلى معبد حتشبوت لابد أن يمر بالساحة، وأي قادم من معبد الرمسيوم لابد أن يمر بالساحة. والساحة منزلة مهمة عند الأهالي هنا، فيها تحل مشاكلهم، ويستجيبون إلى ما يحكم به الشيخ في منازعاتهم التي يلجأون إليه لفضها. في المولد تقام الحضرة، وينتظم الصوفية حول المنشد، وعلى نغمات الذكر يبدأ إنشاد القصائد الصوفية، وتتردد في الساحة وعبر وادي الملوك، والملكات، تلك الأنغام الشجية. ألا يعيدنا هذا إلى ما نراه من مناظر للكهنة الفراعنة على جدران المعابد أثناء أدائهم التراتيل الطقوسية، تلك التراتيل التي كانت تصاحب طقوس أعداء الموتى للرحلة الكبرى إلى العالم الآخر، أو المناسبات المختلفة. يجمع كل مؤرخي الحركة الصوفية في مصر على أن ذو النون الأخير هو أول من تكلم في التصوف بمصر، عاش في القرن الثاني الهجري (التاسع الميلادي). وقول مصادر الصوفية إنه كان يعرف اللغة المصرية القديمة ويتكلم بها. وهو مدفون الآن في قبر مجهول، متواضع بالمقابر القديمة في مدينة القاهرة، ويعد من أقطاب التصوف. في مصر الآن تسعة وستون طريقة صوفية، يتجاوز عدد أعضائها عشرة ملايين نسمة، ويمكن القول إن كل يوم من أيام السنة يشهد مولدًا لأحد المشايخ من أقطاب الصوفية. ربما يكون شيخًا صوفيًا صغيرًا لا يخرج تأثيره عن حدود قرية معينة. وربما يكون متصوّفا كبيرًا يسعى إليه الملايين مثل سيدي أحمد البدوي، وسيدي عبدالرحيم القنائي. الموالد امتداد للاحتفالات الفرعونية القديمة، وقد عرفت موالد الأقباط بقدّيسيهم في صعيد مصر، ويكاد المولد القبطي أن يكون صورة مماثلة تمامًا للمولد الإسلامي، فقط المحتفى به في الأول قديس قبطي، وفي الثاني شيخ مسلم، ويختلط المسلمون

بالأقباط في هذه الاحتفاليات، ذلك أنها في جوهرها احتفالية بالحياة، ولكنها من قبل ومن بعد صيغة ثقافية انتظم عبرها الشعب المصري ليحافظ على مضمونه الروحي منذ القدم، ولتستمر ثقافته ورؤيته، حتى وإن تغيرت الرموز.



المحتويات

المحور الثاني:



أسعار النسخ وقيمة الاشتراكات

الكويت ١دينار	مصر ٢جنيه	قطر ١٥ريالا
السعودية ١٥ريالا	السودان ٢٠٠ جنيه	سلطنة عمان١ريال
الأردن ١دينار	تونس ٢دينار	لبنان ٥٠٠٠ ليرة
سوريا ٥٠ ليرة	الجزائر ١٢٠دينارا	الإمارات ١٥درهما
البحرين ١دينار	اليمن١٥٠ريالا	المغرب ٢٠درهما

سعر النسخة خارج الوطن العربي ٣ دولارات أمريكية
الاشتراك في الكويت ٥ دنانير
في الدول العربية ٨ دولارات أمريكية
خارج الوطن العربي ١٦ دولاراً أمريكيا.

الاشتراكات

قسم الاشتراكات - مجلة العربي - وزارة الإعلام
ص.ب: ٧٤٨ الصفاة - الكويت الرمز البريدي ١٣٠٠٨
على طالب الاشتراك تحويل القيمة بموجب حوالة مصرفية
أو شيك بالدينار الكويتي باسم وزارة الإعلام.



مكتب العربي الرئيسي في الكويت

ص. ب ٧٤٨ الصفاة - الكويت - الرمز البريدي: ١٣٠٠٨
بنيد القار - قطعة ١ - شارع ٤٧ - قسيمة ٣
هاتف البدالة 86 / 82 / 2512081(00965)
فاكس: 2512044 (00965)
المراسلات باسم رئيس التحرير
P.O.Box: 748 / Al Safat Kuwait.
E.mail: alarabimag@alarabimag.net
www.alarabimag.net

مكاتب العربي في الخارج

القاهرة: الدقي - ٢٢ شارع البطل عدنان عمر صدقي
متفرع من شارع مصدق - هاتف: ٣٣٧٧٢٩٣٨ (٠٢)
بيروت: ص.ب ٧٠٨٢٧ أنطلياس / لبنان
هاتف: ٤٠٨٤٠٧ (٠٣) فاكس: ٤٠٥٠٧٢ (٠٤)

صدر من 

١- الحرية	د. أحمد زكي «يناير ١٩٨٤»
٢- العلم في حياة الإنسان	د. عبد الحليم منتصر «أبريل ١٩٨٤»
٣- المجلات الثقافية والتحديات المعاصرة	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٤»
٤- العروبة والإسلام وأوربا	د. محمود السمرة «أكتوبر ١٩٨٤»
٥- العربي ومسيرة ربع قرن مع: الحياة.. والناس.. والوحدة في دول الخليج العربي	مجموعة كتاب «نوفمبر ١٩٨٤»
٦- طبائع البشر	د. فاخر عاقل «يناير ١٩٨٥»
٧- حوار.. لامواجهة..	د. أحمد كمال أبو المجد «أبريل ١٩٨٥»
٨- آراء ودراسات في الفكر القومي	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٥»
٩- أضواء على لغتنا السمحة	محمد خليفة التونسي «أكتوبر ١٩٨٥»
١٠- الكويت ربع قرن من الاستقلال	مجموعة كتاب «يناير ١٩٨٦»
١١- نظرات في الواقع الاقتصادي المعاصر	د. حازم الببلاوي «أبريل ١٩٨٦»
١٢- السلوك الإنساني.. الحقيقة والخيال	د. فخري الدباغ «يوليو ١٩٨٦»
١٣- آراء حول قديم الشعر وجديده	مجموعة كتاب «أكتوبر ١٩٨٦»
١٤- المسلمون والعصر	مجموعة كتاب «يناير ١٩٨٧»
١٥- من أسرار الحياة والكون	د. عبد المحسن صالح «أبريل ١٩٨٧»

١٦- دراسات حول الطب الوقائي	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٧»
١٧- خطاب إلى العقل العربي	د. فؤاد زكريا «أكتوبر ١٩٨٧»
١٨- المسرح العربي بين النقل والتأصيل	مجموعة كتاب «يناير ١٩٨٨»
١٩- الفلسطينيون من الاقتلاع إلى المقاومة	مجموعة كتاب «أبريل ١٩٨٨»
٢٠- أندلسيات	محمد عبد الله عنان «يوليو ١٩٨٨»
٢١- ماذا في العلم والطب من جديد؟	مجموعة كتاب «أكتوبر ١٩٨٨»
٢٢- الإسلام والعروبة في عالم متغير	د. عبد العزيز كامل «يناير ١٩٨٩»
٢٣- الطفل العربي والمستقبل!	مجموعة كتاب «أبريل ١٩٨٩»
٢٤- القصة العربية أجيال وآفاق	مجموعة كتاب «يوليو ١٩٨٩»
٢٥- تاريخنا... وبقايا صور	د. شاكر مصطفى «أكتوبر ١٩٨٩»
٢٦- الإنسان والبيئة صراع أو توافق؟	مجموعة كتاب «يناير ١٩٩٠»
٢٧- نافذة على فلسفة العصر	د. زكي نجيب محمود «أبريل ١٩٩٠»
٢٨- نظرات في الأدب والنقد	عبد الرزاق البصير «يوليو ١٩٩٠»
٢٩- الإسلام وضرورة التغيير	د. محمد عمارة «يوليو ١٩٩٧»
٣٠- الخليج العربي وآفاق القرن الواحد والعشرين	مجموعة كتاب « أكتوبر ١٩٩٧»
٣١- القصة العربية.	مجموعة من الكتاب «يناير ١٩٩٨»

صدر من كتاب العربي

	العنوان	المؤلف والتاريخ
٣٢ -	أرقام تصنع العالم	محمود المراغي «أبريل ١٩٩٨»
٣٣ -	على جناح طائر	د. شاكر مصطفى «يوليو ١٩٩٨»
٣٤ -	المسلمون من آسيا إلى أوربا	مجموعة من الكتاب «أكتوبر ١٩٩٨»
٣٥ -	إسبانيا.. أصوات وأصداء عربية	مجموعة من الكتّاب «يناير ١٩٩٩»
٣٦ -	ثورات في الطب والعلوم	مجموعة من الكتاب «أبريل ١٩٩٩»
٣٧ -	نبش الغراب في واحة العربي	محمد مستجاب «يوليو ١٩٩٩»
٣٨ -	المثقفون والسلطة في عالمنا العربي	أحمد بهاء الدين «أكتوبر ١٩٩٩»
٣٩ -	التعبير بالألوان	مجموعة من الكتّاب «يناير ٢٠٠٠»
٤٠ -	حضارة الحاسوب والإنترنت	مجموعة من الكتاب «أبريل ٢٠٠٠»
٤١ -	شهرزاد تبوح بشجونها	مجموعة من الكاتبات «يوليو ٢٠٠٠»
٤٢ -	قوافي الحب والشجن	نخبة من الشعراء «أكتوبر ٢٠٠٠»
٤٣ -	الطب البديل	د. محمد المخزنجي «يناير ٢٠٠١»
٤٤ -	منمنمات تاريخية	سليمان مظهر «أبريل ٢٠٠١»
٤٥ -	الإسلام والتطرف	نخبة من الكتّاب «يوليو ٢٠٠١»
٤٦ -	الطريق إلى المعرفة	د. أحمد أبو زيد «أكتوبر ٢٠٠١»
٤٧ -	إيقاع على أوتار الزمن	د. نقولا زيادة «يناير ٢٠٠٢»
٤٨ -	دمار البيئة... دمار الإنسان	مجموعة من الكتّاب «أبريل ٢٠٠٢»
٤٩ -	الإسلام والغرب	مجموعة من الكتّاب «يوليو ٢٠٠٢»

٥٠- ثقافة الطفل العربي	مجموعة من الكتّاب «أكتوبر ٢٠٠٢»
٥١- الثقافة الكويتية أصداء وآفاق	د. سليمان العسكري وآخرون «يناير ٢٠٠٣»
٥٢- جمال العربية	فاروق شوشة «أبريل ٢٠٠٣»
٥٣- كلمات من طمي الفرات	نخبة من الكتّاب «يوليو ٢٠٠٣»
٥٤- مرفأ الذاكرة	مجموعة من الكتّاب «أكتوبر ٢٠٠٣»
٥٥- مستقبل الثورة الرقمية	نخبة من الكتاب «يناير ٢٠٠٤»
٥٦- فلسطين روح العرب الممزق	نخبة من الكتاب «ابريل ٢٠٠٤»
٥٧- مراجعات في الفكر القومي	د. محمد جابر الأنصاري «يوليو ٢٠٠٤»
٥٨- الأندلس صفحات مشرقة	نخبة من الكتاب «اكتوبر ٢٠٠٥»
٥٩- الغرب بعيون عربية (الجزء الأول)	نخبة من الكتاب «يناير ٢٠٠٥»
٦٠- الغرب بعيون عربية (الجزء الثاني)	نخبة من الكتاب «أبريل ٢٠٠٥»
٦١- المعرفة وصناعة المستقبل	د. أحمد أبوزيد «يوليو ٢٠٠٥»
٦٢- غواية التراث	د. جابر عصفور «أكتوبر ٢٠٠٥»
٦٣- نبش الغراب «المجموعة الثانية»	محمد مستجاب «يناير ٢٠٠٦»
٦٤- دائرة معارف العرب	جار النبي «أبريل ٢٠٠٦»
٦٥- حوار المشارقة والمغاربة «الجزء الأول»	مجموعة من الكتاب «يوليو ٢٠٠٦»
٦٦- حوار المشارقة والمغاربة «الجزء الثاني»	مجموعة من الكتاب «أكتوبر ٢٠٠٦»

حوار المشارقة والمغاربة

(الجزء الثاني)

الطبعة الأولى:١٥/١٠/٢٠٠٦
رقم الإيداع في مكتبة الكويت الوطنية :
Depository Number: 2006/444
ردمك: ٢ - ٢٩ - ٣٨ - ٩٩٩٠٦   ISBN: 99906-38-29-2

هذا الكتاب

إن قوة الثقافة العربية هي في وحدتها المتنوعة، وفي تنوعها الذي يتدفق كنهر نحو مصب واحد، فقد بزغ نورها مع الدين الإسلامي، وانتشرت بانتشاره، فهي لا تخص بلدًا بعينه، ولا شعبًا بمفرده، ولا جماعة عرقية مهما بلغت درجة أصالتها. وإنما تخص جماع روح هذه الأمة، فهي نتاج الباحثين عن جوهر الحياة، والغواصين في مياه الخليج العربي، وانطلاق القبائل المتعددة الأنساب في الصحراء العربية، وثمار الفلاحين ذوي الحرث والغرس على ضفاف أنهار النيل ودجلة والفرات وبردى، والرعاة الأشداء على جبال الأطلس، وهي تخص أبناء المدن، وبدو الواحات، ومدرسي القرى المعزولة، وتخص أيضًا تلك العرقيات والإثنيات المتعددة التي تعيش في وطننا العربي، والتي تجمعنا معها أواصر الجغرافيا والتاريخ، ووشائج الدين، الأكراد في الشمال والبربر في الغرب، والقبائل الإفريقية في الجنوب.



حوار المشارقة والمغاربة (الجزء الثاني)

وزارة الإعلام: مطبعة حكومة الكويت